HANNAH ARENDT

HUMANITAS

Crizele republicii

Minciuna în politică
Nesupunerea civică
Despre violență
Gînduri despre politică și revoluție





Societatea civilă

SERIA

„SOCIETATEA CIVILĂ“

HANNAH ARENDT s-a născut în 1906, la Hanovra (Germania). Este o personalitate proeminentă a gîndirii socio-politice contemporane, cu contribuții care nu pot fi nicidecum eludate. A obținut doctoratul în filozofie la Heidelberg, unde a urmat cursurile lui Heidegger și Jaspers. Din cauza nazismului, fuge din țară și locuiește, în anii '30, la Paris. Din 1941 și pînă la moarte (1975) a trăit în SUA.

Alături de *The Origins of Totalitarianism* (1951) — o monografie monumentală, în care analiza mecanismelor care au făcut posibilă instaurarea unor regimuri totalitare, fasciste sau comuniste, este completată de evidențierea structurilor care le asigură menținerea, precum și a consecințelor antiumane pe care le generează — a mai scris: *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961), *On Revolution* (1963), *Eichmann in Jerusalem* (1963), *Men in Dark Times* (1968), *The Life of the Mind* (operă postumă, 1978).

HANNAH ARENDT

Crizele republicii

Traducere din engleză de

ION DUR și D.-I. CENUȘER

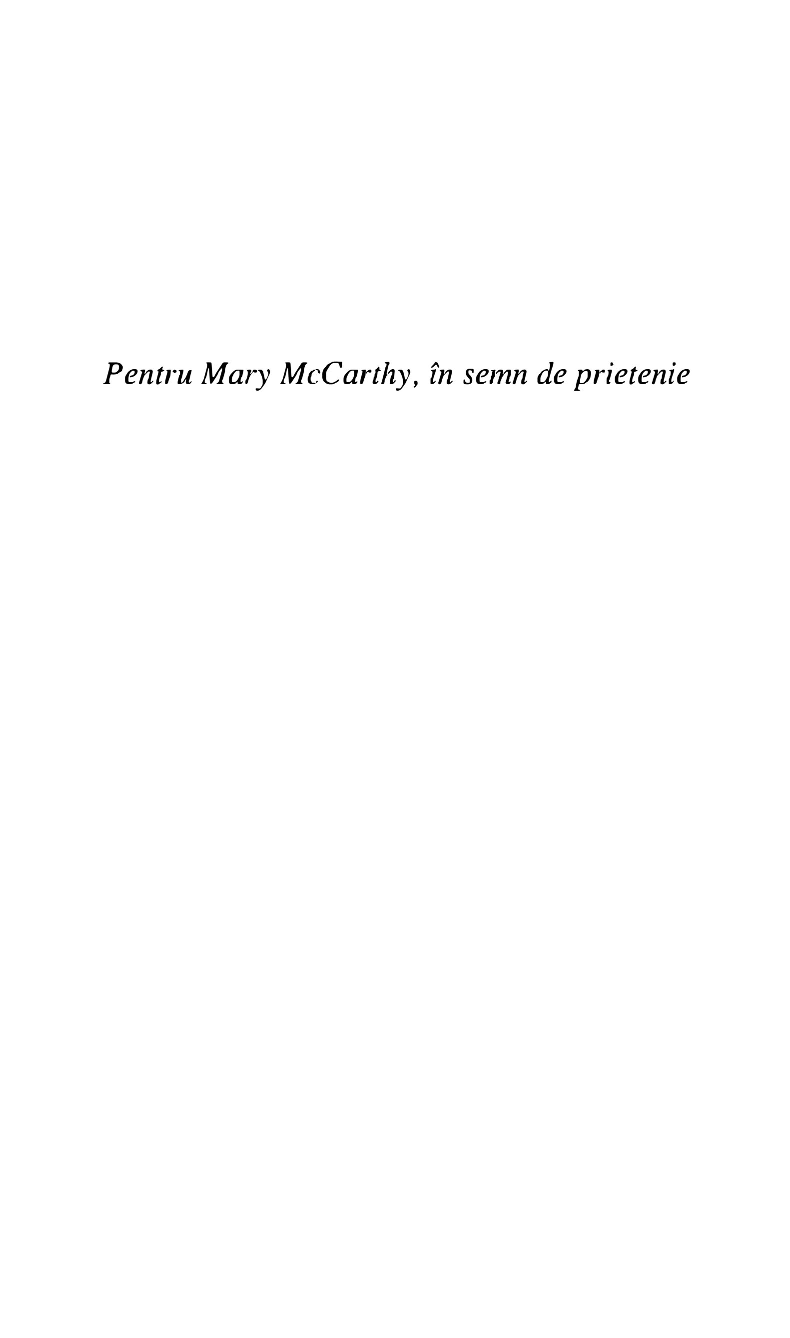


HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

HANNAH ARENDT
CRISES OF THE REPUBLIC
Lying in Politics
Civil Disobedience
On Violence
Thoughts on Politics and Revolution
A Harvest Book
Harcourt Brace & Company
San Diego New York London

ISBN 973-28-0925-6



Pentru Mary McCarthy, în semn de prietenie

Minciuna în politică

Reflecții despre Documentele Pentagonului

„Nu e un spectacol prea frumos să vezi cea mai mare dintre supraputerile lumii ucigînd sau rănind grav o mie de noncombatanți pe săptămînă, în timp ce încearcă să silească o mică națiune înapoiată să accepte o soluție ale cărei merite rămîn puternic contestate."

ROBERT S. MCNAMARA

I

Documentele Pentagonului — denumire sub care sînt cunoscute cele patruzeci și șapte de tomuri ale *Istoriei procesului de luare a deciziilor privitoare la politica Statelor Unite față de Vietnam* (comandate de ministrul Apărării, Robert S. McNamara, în iunie 1967, și finalizate un an și jumătate mai tîrziu), de cînd *The New York Times* a publicat, în iunie 1971, această mărturie ultrasecretă și copios documentată a rolului jucat de America în Indochina de la cel de-al doilea război mondial și pînă în mai 1968 — cuprind povești variate și felurite lecții pentru diverși cititori. Unii dintre aceștia susțin că de-abia acum au înțeles că Vietnamul reprezenta consecința „logică" a războiului rece sau a ideologiei anticomuniste, în vreme ce alții consideră că reprezintă o ocazie unică de a afla cîte ceva despre procesul de luare a deciziilor guvernamentale; totuși, cei mai mulți cititori au ajuns la concluzia că problema fundamentală pusă de aceste documente este cea a înșelătoriei. În orice caz, este cît se poate de evident că acesta era principalul aspect care-i preocupa pe cei care au selectat Documentele Pentagonului în vederea publicării lor în *The New York Times*, și este cel puțin probabil că aceasta a fost o problemă pentru echipa care a redactat cele patruzeci și șapte de tomuri ale raportului original.[1] Faimoasa criză de credibilitate, pe care am

[1] După cum se exprima Leslie H. Gelb, care a condus echipa însărcinată cu această muncă: „Problema crucială ce ne preocupă în cel mai înalt grad este, desigur, aceea a credibilității guvernamentale." Vezi „Today's Lessons from the Pentagon Papers", în revista *Life*, 17 septembrie, 1971.

resimțit-o de-a lungul a șase ani, s-a transformat brusc într-un abis. Nisipul mișcător al afirmațiilor mincinoase de tot felul, al înșelătoriei deliberate, precum și al autosugestiei, poate să-l înghită pe orice cititor dornic să supună verificărilor acest material în care, din nefericire, trebuie să recunoască infrastructura a aproape unei decade din întreaga politică internă și externă a Statelor Unite.

Date fiind dimensiunile extravagante la care a ajuns ipocrizia în politica desfășurată la cel mai înalt nivel al conducerii, precum și amploarea concomitentă pe care a cunoscut-o proliferarea minciunii la toate nivelurile serviciilor guvernamentale, militare și civile — falsele estimări privind pierderile produse în misiuni de „cercetare și distrugere" a dușmanului, rapoartele măsluite despre pagubele pricinuite de forțele aeriene[2], relatările despre „progresele înregistrate în luptă", expediate Washingtonului de subordonați care știau că prestația le va fi apreciată în funcție de ceea ce scriau în rapoartele lor[3] —, există tentația de a uita fundalul istoriei trecute, ea însăși departe de a fi o istorie a virtuții imaculate un plan istoric în funcție de care trebuie văzut și judecat acest ultim episod.

Caracterul secret — ceea ce, în limbaj diplomatic, poartă numele de „discreție", sau *arcana imperii*, misterele puterii — și înșelăciunea, falsitatea deliberată și minciuna sfruntată, folosite drept mijloc legitim de atingere a scopurilor politice, sînt atestate istoric din cele mai vechi timpuri. Sinceritatea nu a fost niciodată socotită drept o virtute politică, iar minciuna a fost considerată pur și simplu o cale perfect justificată în tranzacțiile politice. Oricine reflectează asupra acestor lucruri nu poate să fie decît surprins de cît de puțină atenție a fost acordată în gîndirea noastră filozofică și politică semnificației lor, pe de o parte, naturii acțiunii, iar pe de altă parte, aptitudinii

---

[2] Ralph Stavins, Richard J. Barnet și Marcus G. Raskin, *Washington Plans an Aggressive War*, New York, 1971, pp. 185–187.

[3] Daniel Ellsberg, „The Quagmire Myth and the Stalemate Machine", în *Public Policy*, primăvara 1971, pp. 262–263. Vezi și Leslie H. Gelb, „Vietnam: The System Worked", în *Foreign Policy*, vara 1971, p. 153.

noastre de a deforma, prin reflecție și cuvînt, tot ceea ce se înfățișează în mod clar ca un fapt real. Această specie de abilitate activă, și astfel agresivă, se deosebește clar de tendința noastră pasivă de a cădea pradă erorii, iluziei, distorsiunii amintirilor și oricărui alt lucru care poate fi pus pe seama metehnelor simțurilor și minții noastre.

Caracteristic acțiunii umane este faptul că ea începe întotdeauna ceva nou, ceea ce nu înseamnă că i se permite vreodată să înceapă *ab ovo*, să creeze *ex nihilo*. Pentru a se face loc noii acțiuni, ceva ce a existat acolo trebuie îndepărtat sau distrus, iar starea lucrurilor, așa cum au fost ele înainte, se modifică. Aceste schimbări ar fi imposibile dacă nu am avea facultatea să ne îndepărtăm mental de ceea ce ne înconjoară fizic și să ne *imaginăm* că lucrurile ar putea tot atît de bine să fie diferite de ceea ce, de fapt, ele sînt. Cu alte cuvinte, negarea deliberată a realității — abilitatea de a minți — și capacitatea de a schimba faptele — abilitatea de a acționa — sînt intim legate; ele își datorează existența uneia și aceleiași surse: imaginația. Fără îndoială, se înțelege de la sine că sîntem capabili *să spunem* „soarele strălucește“ atunci cînd, de fapt, plouă (consecința anumitor traumatisme cerebrale constînd tocmai în pierderea acestei capacități); dar mai degrabă e un indiciu al faptului că, deși sîntem bine înzestrați pentru a capta lumea cu simțurile și judecata logică, nu sîntem închiși în ea, uniți cu ea, în modul în care o parte e inseparabilă de întreg. Sîntem *liberi* să schimbăm lumea și să începem ceva nou în ea. Fără această libertate mentală de a nega sau afirma existența, de a spune „da“ sau „nu“ — nu doar unor afirmații sau propoziții, pentru a ne exprima în acest fel acordul sau dezacordul, ci și în fața realităților așa cum sînt ele date, dincolo de acord și dezacord, organelor noastre de percepție și de cunoaștere — nici o acțiune nu ar fi posibilă; iar acțiunea, fără îndoială, este substanța însăși din care e făcută politica.[4]

---

[4] Pentru o privire mai amplă asupra relației dintre adevăr și politică, vezi studiul nostru „Truth and Politics“, din *Between Past and Future,* ediția a doua, New York, 1968.

Trebuie astfel, atunci cînd vorbim despre minciună, și îndeosebi despre minciuna la care recurg oamenii de acțiune, să ne aducem aminte că minciuna nu și-a făcut loc în politică printr-un accident oarecare al culpabilității umane. Indignarea morală provocată astfel omului, fie și numai pentru acest motiv, nu este în stare de a face ca minciuna să dispară. Falsificarea deliberată se sprijină pe o realitate *contingentă*, adică pe o substanță care nu poartă cu sine vreun adevăr intrinsec și intangibil, care putea fi alta decît este. Istoricul știe cît de vulnerabilă este întreaga țesătură de fapte în care ne trăim viața cotidiană; ea este permanent în pericol să fie destrămată de minciuni izolate ori să fie sfîșiată în bucăți de minciuna organizată a unor grupuri, națiuni sau clase sociale, sau negată și distorsionată, adeseori ascunsă cu grijă sub straturi groase de ficțiuni, sau pur și simplu înlăturată, lăsată să cadă din nou în uitare. Faptele au nevoie de mărturia amintirii, precum și de martori credibili, pentru a fi confirmate și a le afla astfel un loc sigur în domeniul vieții publice. De aici rezultă că nici o afirmație nu poate fi complet în afara îndoielii — la fel de sigură și de apărată de atacuri ca, de exemplu, afirmația că doi și cu doi fac patru.

Această fragilitate face ca înșelăciunea să se poată manifesta cu atît de mare ușurință *pînă la un anumit punct*, și să fie atît de tentantă. Ea nu intră niciodată în conflict cu rațiunea, deoarece lucrurile ar fi putut să se întîmple într-adevăr așa cum susține mincinosul. Minciunile sînt, adeseori, mult mai plauzibile, mult mai ispititoare pentru rațiune decît este realitatea, fiindcă mincinosul are marele avantaj de a ști dinainte ceea ce doresc sau așteaptă ascultătorii săi să audă. El și-a pregătit intenționat povestea destinată consumului public, avînd grijă să o facă credibilă, în timp ce realitatea are această trăsătură descumpănitoare de a ne confrunta cu neprevăzutul, pentru care nu eram deloc pregătiți.

În condiții normale, cel care minte este astfel demascat de realitate, pentru care nu există substitut; oricît de mare ar fi urzeala minciunii pe care o ticluiește un mincinios experi-

mentat, aceasta nu va fi niciodată îndeajuns de amplă, chiar dacă se va face apel la computere, pentru a acoperi sfera imensă a realului. Mincinosul care poate scăpa basma curată cînd spune oricît de multe lucruri false, nu va avea același succes cînd va minți în principiu. Aceasta este una din lecțiile pe care le putem desprinde din experimentele totalitare și din încrederea înfiorătoare în puterea minciunii a conducătorilor totalitari — în aptitudinea lor, de exemplu, de a rescrie în mod repetat istoria, adaptînd trecutul la nevoile „liniei politice“ a prezentului, sau de a elimina toate datele care nu concordă cu ideologia lor. Astfel, într-o economie de tip socialist, ei vor nega existența șomajului, șomerul devenind astfel pur și simplu o entitate inexistentă.

Consecințele unor astfel de experimente făcute de cei care dispun de mijloace ale violenței sînt îndeajuns de groaznice, dar ei nu dispun la nesfîrșit de puterea de a înșela. Întotdeauna survine un moment dincolo de care minciuna devine contraproductivă: această limită este atinsă atunci cînd cei cărora le sînt adresate minciunile sînt constrînși, pentru a putea supraviețui, să ignore cu totul granița dintre adevăr și minciună. Adevăr sau minciună — nu mai are nici o importanță care anume, atunci cînd sîntem convinși că anumite acțiuni sînt pentru noi de-o necesitate vitală; adevărul pe care te poți bizui dispare cu totul din viața publică, și o dată cu el principalul factor stabilizator din cadrul permanent schimbătoarelor afaceri omenești.

La numeroasele forme elaborate în trecut ale artei de a minți trebuie să adăugăm acum două variante mai recente. Prima, aparent inofensivă, este aceea la care recurg cei răspunzători în cadrul guvernului de relațiile cu publicul și care s-au inspirat în meseria lor din inventivitatea de pe Madison Avenue. Relațiile cu publicul sînt doar o formă a publicității; de aici, faptul că ele își au sorgintea în societatea de consum, cu apetitul său nemăsurat pentru diverse bunuri distribuite prin intermediul unei economii de piață. Ceea ce este stînjenitor în

privința mentalității specialistului în relațiile cu publicul este că el are de a face doar cu opinii și cu „bunăvoință“, cu disponibilitatea cumpărătorului, respectiv cu date a căror realitate concretă este redusă la minimum. Ceea ce înseamnă că în invențiile la care recurge nu există nici o limită, pentru că acestui om îi lipsește facultatea de a acționa a omului politic, puterea de a „crea“ fapte și, în consecință, această dimensiune a simplei realități cotidiene care limitează puterea și readuce forțele imaginației pe pămînt.

Singura limită care se impune specialistului în relațiile cu publicul apare atunci cînd el descoperă că aceleași persoane care, după toate aparențele, pot fi astfel „manipulate“ încît să cumpere o anumită marcă de săpun nu pot fi manevrate — cu toate că, desigur, ele pot fi forțate prin recurgerea la teroare — să „cumpere“ opinii și convingeri politice. Prin urmare, premisa psihologică a posibilității de a manipula oamenii a ajuns una din principalele mărfuri ce se vînd pe piața opiniei, a opiniei populare și a celei savante. Dar astfel de doctrine nu schimbă nimic din modul în care oamenii își formează opiniile și nici nu îi împiedică să acționeze conform propriilor lor vederi. Singura metodă, dacă se exclude teroarea, de a le influența în mod efectiv comportamentul este, și azi, aceea foarte veche a promisiunii și a amenințării. Nu e deloc surprinzător că generația recentă de intelectuali, care a crescut în atmosfera dementă a reclamelor agresive, excesive, și care a fost învățată că jumătate din politică înseamnă fabricarea unei anumite „imagini“, iar cealaltă jumătate constă în arta de a-i face pe oameni să creadă în realitatea acestei imagini, această generație, așadar, recurge aproape automat la folosirea promisiunii și a amenințării ori de cîte ori situația devine mult prea serioasă și depășește cadrele „teoretice“. Pentru reprezentanții acestei generații, cea mai mare dezamăgire generată de aventura vietnameză este, neîndoielnic, descoperirea faptului că există oameni în stare să rămînă insensibili la promisiune și la amenințare.

(Îndeajuns de straniu, singura persoană susceptibilă să fie o victimă ideală a manipulării totale este președintele Statelor Unite ale Americii. Datorită imensității responsabilității funcției sale, el trebuie să se înconjoare de consilieri, de „responsabili ai securității naționale“, după expresia lui Richard J. Barnet, care „își exercită puterea îndeosebi filtrînd informația destinată președintelui și interpretînd — potrivit intuiției lor — lumea exterioară“[5]. Unii sînt tentați să susțină că președintele, cel mai puternic om din cea mai puternică țară din lume, este singura persoană, în acest stat, a cărei capacitate de decizie poate fi predeterminată. Acest lucru, desigur, nu se poate întîmpla decît dacă executivul și-a tăiat orice contact cu autoritatea legislativă a Congresului; aceasta reprezintă consecința firească în sistemul nostru de guvernare atunci cînd puterile Senatului sînt în mod sistematic reduse, sau îi repugnă să le exercite și să-și exprime poziția asupra politicii externe. Știm de acum că una din funcțiile Senatului este de a proteja organele de decizie ale puterii față de influențele și umorile pe care le manifestă societatea în ansamblul ei — în acest caz, maimuțărerile societății noastre de consum și ale specialiștilor în relațiile cu publicul care o deservesc.)

Cea de-a *doua* varietate, recentă, a artei de a minți, deși mult mai puțin frecventă în viața de zi cu zi, joacă un rol mult mai important în Documentele Pentagonului. Ea stîrnește, de asemenea, interesul oamenilor ce dovedesc că au primit cea mai bună instrucție, de exemplu cei care dețin funcții în cele mai înalte eșaloane ale administrației. Aceștia sînt, cum inspirat îi numește Neil Sheehan, „specialiști în rezolvarea problemelor“[6], care au fost aduși în administrație din universități și din diferite institute de cercetare, unii dintre ei riguros instruiți în teoria jocurilor și în analiza sistemelor, pregătiți, cum își închipuiau,

---

[5] Vezi Stavins, Barnet și Raskin, *op. cit.*, p. 199.

[6] *The Pentagon Papers*, cum au fost publicate în *The New York Times*, New York, 1971, p. xiv. Acest eseu, pregătit înainte să apară edițiile publicate de Government Printing Office și de Beacon Press, se referă, așadar, doar la ediția Bantam.

să rezolve toate „problemele“ politicii externe. Un număr semnificativ de autori ai raportului lui McNamara aparțin acestui grup de funcționari, alcătuit din optsprezece ofițeri și optsprezece civili din institute de cercetări, universități și din sfera serviciilor guvernamentale. În mod sigur, aceștia nu reprezentau „un stol de porumbei“ — doar cîțiva dintre ei „criticau implicarea Statelor Unite“ în Vietnam[7] — și totuși lor le datorăm această istorisire adevărată, desigur, nu și completă, a ceea ce s-a întîmplat în interiorul mașinăriei guvernamentale.

Specialiștii în rezolvarea problemelor au fost caracterizați drept oameni foarte siguri de ei înșiși, care „par arareori să se îndoiască de aptitudinea lor de a învinge“, lucrînd în înțelegere deplină cu reprezentanții armatei, despre care „istoria observă că erau « oameni obișnuiți să învingă »“[8]. Nu trebuie uitat faptul că, datorită efortului acestor specialiști în soluționarea problemelor de a se autoexamina critic, lucru rar printre oamenii de acest fel, au fost zădărnicite încercările protagoniștilor de a-și ascunde rolul în spatele ecranului protector al secretului (cel puțin pînă cînd și-au terminat de scris memoriile — care reprezintă, în secolul nostru, cel mai înșelător dintre genurile literare). Integritatea perfectă a celor care au redactat raportul este dincolo de orice îndoială; McNamara putea să aibă încredere în ei pentru a alcătui un raport „enciclopedic și obiectiv“, fără a trebui „să se preocupe de consecințe“[9].

Dar, în mod clar, aceste calități morale, care merită să fie admirate, nu i-au putut împiedica pe mulți dintre ei să ia parte de-a lungul anilor la jocul înșelăciunilor și asertiunilor mincinoase. Încrezători în „situația, educația și izbînda lor“[10], aceștia au mințit animați, poate, de un patriotism greșit înțeles. Dar important este că ei nu au mințit astfel atît de mult în folosul țării lor — și cu siguranță nu pentru a asigura existența țării,

---

[7] Leslie H. Gelb, *op. cit.*, în *Life*.

[8] *The Pentagon Papers*, p. xiv.

[9] Leslie H. Gelb, în *Life*.

[10] *The Pentagon Papers*, p. xiv.

căci nu a fost niciodată amenințată —, cît pentru a susține „imaginea“ acesteia. În pofida inteligenței lor indubitabile — lucru care apare din mulțimea de note personale pe care le-au scris —, ei erau convinși că politica nu reprezintă decît o varietate a relațiilor publice, și au fost induși în eroare de toate bizarele premise psihologice, inseparabile de această convingere a lor.

Cu toate acestea, ei se deosebeau de născocitorii obișnuiți de imagini. Diferența provine din faptul că ei erau în același timp și specialiști în soluționarea problemelor. De unde rezultă că nu se mulțumeau să fie doar inteligenți, ci se mîndreau totodată cu „raționalismul“ lor și, într-adevăr, respingeau într-un mod excesiv orice „sentimentalism“ și iubeau „teoria“, universul efortului mental pur. Erau dornici să găsească formule, exprimate de preferință într-un limbaj pseudomatematic, care să unească cele mai disparate fenomene cu care îi confrunta realitatea; altfel spus, se străduiau să descopere *legile* cu ajutorul cărora să explice înlănțuirea evenimentelor politice și istorice și să le prevadă, de parcă acestea ar fi urmat să se întîmple cu aceeași necesitate și certitudine cu care fizicienii credeau, odinioară, că se petrec fenomenele naturii.

Totuși, spre deosebire de cercetătorul științelor naturii — preocupat de lucruri care, indiferent de originea lor, nu au fost nici concepute, nici realizate de om, și care pot fi deci observate, înțelese și, eventual, chiar modificate doar pe baza celei mai meticuloase loialități față de realitatea faptelor —, istoricul, la fel ca și politicianul, abordează problemele umane care își datorează existența capacității omului de a acționa, adică libertății relative față de lucruri, așa cum sînt ele. Oamenii care acționează, atîta timp cît se consideră stăpîni pe propriul lor viitor, sînt totdeauna tentați să se facă deopotrivă și stăpîni ai trecutului. În măsura în care aceștia sînt atrași de acțiune și, de asemenea, pasionați de teorie, e prea puțin probabil să dea dovadă și de răbdarea naturalistului de a aștepta pînă cînd teoriile și explicațiile ipotetice au fost confirmate sau respinse de evidența faptelor. În schimb, ei vor căuta ca realitatea exami-

nată — care, la urma urmei, este un produs al acțiunii umane și astfel ar fi putut să aibă o altă formă — să se potrivească teoriei lor, încercînd prin urmare să scape, pe plan mental, de *contingența* descumpănitoare a realității.

Aversiunea rațiunii față de contingență este foarte puternică; Hegel, părintele unor scheme istorice grandioase, a fost cel care a susținut că „contemplarea filozofică nu are altă intenție decît aceea de a elimina accidentalul“[11]. Într-adevăr, în această aversiune cu rădăcini profunde își are originea cea mai mare parte a arsenalului modern al teoriei politice — teoria jocurilor și analiza sistemelor, scenariile scrise pentru „spectatori“ imaginari și enumerarea cu grijă, de obicei, a trei „opțiuni“ — A, B și C, A și C reprezentînd soluțiile extreme și opuse, iar B constituind „soluția logică“ a problemelor, aceea a căii de mijloc. Eroarea unui atare mod de a gîndi începe cu impunerea unor opțiuni între soluții care se exclud reciproc; niciodată realitatea nu ni se oferă sub această formă atît de curată de premise care tind la concluzii logice. Tipul de gîndire care prezintă atît A, cît și C ca soluții inoportune, alegîndu-l pe B, nu servește la altceva decît să abată atenția de la multitudinea de posibilități reale și să împiedice raționamentul de a se exersa asupra acestora. Specialiștii în soluționarea problemelor au în comun cu mincinoșii autentici încercarea de a se debarasa de fapte, precum și convingerea că acest lucru este posibil datorită caracterului contingent al faptelor.

Adevărul, în această privință, este că nu se poate ajunge aici niciodată doar pe baza teoriei sau a manipulării opiniilor — ca și cum, pentru a suprima o realitate, ar fi suficient ca îndeajuns de mulți oameni să fie convinși de inexistența sa. Așa ceva poate fi făcut doar printr-un act de distrugere radicală — precum în cazul ucigașului care *declară* că doamna Smith a murit și apoi merge să o omoare. În domeniul politic, o astfel de distrugere ar trebui să fie totală. E de prisos să mai spunem că

---

[11] *Die Philosophische Weltgeschichte. Entwurf von 1830:* „Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht als das Zufällige zu entfernen.“

nu a existat niciodată, la nici un eșalon al administrației, o astfel de voință de distrugere, în pofida numărului înfiorător de crime de război comise în cursul războiului din Vietnam. Dar chiar și acolo unde există această voință distructivă, precum în cazul lui Hitler și al lui Stalin, ar trebui ca ea să dispună de o putere care să fie totuna cu omnipotența. Pentru a șterge amintirea rolului avut de Troțki în istoria revoluției din Rusia, nu este suficient doar să-l omori și să-i ștergi numele din toate documentele istorice rusești, cîtă vreme nu pot fi suprimați toți cei care au fost contemporanii săi și nu pot fi controlate bibliotecile și arhivele din toate țările de pe pămînt.

II

Faptul că tăinuirile, minciunile, precum și rolul minciunii deliberate au ajuns aspectele principale ale Documentelor Pentagonului, mai degrabă decît iluziile, greșelile, calculul greșit și altele asemănătoare, se explică îndeosebi printr-un element straniu: deciziile eronate și afirmațiile mincinoase erau întotdeauna în contradicție cu rapoartele faptice uimitor de exacte ale serviciilor de informații, cel puțin așa cum sînt ele reproduse în ediția Bantam. Problema crucială, aici, este că politica minciunii nu își propunea deloc să înșele dușmanul (acesta este unul din motivele pentru care atare documente nu deconspiră nici unul din secretele militare ce ar putea cădea sub incidența legii care pedepsește spionajul), ci a avut ca destinație, în primul rînd, dacă nu chiar exclusiv, consumul indigen, propaganda de acasă, mai ales în scopul înșelării Congresului. Incidentul din golful Tonkin, în care inamicul cunoștea perfect faptele, în vreme ce Comisia de Afaceri Externe a Senatului le ignora pe toate, este un exemplu elocvent.

Este poate încă și mai interesant de știut că, în această dezastruoasă întreprindere, aproape toate deciziile au fost luate cu deplina convingere că probabil nu vor putea fi aplicate: de unde și continua modificare a scopurilor propuse. În primul rînd, este vorba de obiectivele anunțate în mod public: „a veghea ca poporul din Vietnamul de Sud să poată să-și hotărască viitorul“ sau „a ajuta țara să cîștige lupta [sa] împotriva [...] conspirației comuniste“, sau „a potoli“ China și a evita jocul teoriei dominoului, sau a proteja reputația Americii „drept garant împotri-

va subversiunii"[12]. Acestor obiective, Dean Rusk le-a adăugat, recent, prevenirea declanșării celui de-al treilea război mondial, deși, din cîte știm, acest scop nu a fost menționat limpede în Documentele Pentagonului și nu pare să fi jucat vreun rol în evoluția evenimentelor, așa cum le cunoaștem noi. Considerațiile tactice par să fie la fel de flexibile: se bombardează Vietnamul de Nord pentru a preveni „un colaps al moralului național"[13] din Sud și, îndeosebi, pentru a evita căderea guvernului din Saigon. Însă atunci cînd trebuiau să înceapă primele raiduri, acest guvern căzuse, „în Saigon domnea cea mai deplină dezordine", iar raidurile au trebuit să fie amînate pînă la găsirea unei noi justificări.[14] Noul obiectiv a fost atunci cel de a constrînge „Hanoiul să oprească acțiunea Viet Cong și Pathet Lao", un țel pe care nici chiar comitetul șefilor de state-majore nu spera să-l atingă. Așa cum au spus aceștia, „ar fi inutil să conchidem că aceste eforturi vor avea un efect decisiv".[15]

Începînd cu anul 1965, ideea unei victorii clare a trecut pe planul al doilea, iar obiectivul a devenit cel de a „convinge inamicul că *el* nu putea niciodată să învingă" (*s. n.*). Însă, deoarece inamicul refuza să se lase convis de acest lucru, a apărut următorul obiectiv, și anume: „a evita o înfrîngere umilitoare" — ca și cum, în război, semnul distinctiv al unei înfrîngeri nu ar putea fi altceva decît umilirea. Ceea ce atestă Documentele Pentagonului este frica obsedantă de înfrîngere și consecințele sale nu asupra bunăstării națiunii americane, ci „asupra *reputației* Statelor Unite și a președintelui lor" (*s. n.*). Astfel, cu puțin timp înainte, în timpul nenumăratelor dezbateri despre oportunitatea folosirii trupelor de uscat împotriva Vietnamului de Nord, principalul argument invocat împotriva acestei forme de angajament nu era frica de înfrîngerea în sine sau neliniștea generată de soarta trupelor în cazul retragerii, ci faptul că, „o dată

---

[12] *The Pentagon Papers,* p. 190.
[13] *Ibidem,* p. 312.
[14] *Ibidem,* p. 392.
[15] *Ibidem,* p. 240.

ce trupele americane intră în luptă, va fi dificil să le retragem [...] fără *a admite* înfrîngerea“[16] (*s. n.*). Exista, în fine, scopul „politic“, cel „de a arăta lumii cît de departe vor putea merge Statele Unite pentru a susține un prieten“ și „a-și onora angajamentele“.[17]

Toate aceste obiective coexistau, într-o manieră aproape dezordonată, fără ca vreunul dintre ele să aibă posibilitatea de a se substitui celor care l-au precedat. Fiecare se adresa unui „public“ diferit și pentru fiecare fusese conceput un „scenariu“ diferit. Atît de des citata enumerare a țelurilor Statelor Unite pe anul 1965, făcută de John T. McNaughton: „70% — evitarea unei înfrîngeri umilitoare a Statelor Unite (pentru a conserva credibilitatea noastră ca garant); 20% — protejarea teritoriului Vietnamului de Sud (și a celui adiacent) de influența chinezilor; 10% — sprijinirea poporului din Vietnamul de Sud să ducă o viață mai bună și mai liberă“[18], este reconfortantă prin sinceritatea ei, dar probabil își propunea să aducă puțină ordine și claritate în dezbaterile care n-au încetat să provoace întrebarea tulburătoare: de ce, dintre toate locurile de pe pămînt, alesesem tocmai Vietnamul pentru a purta un război? În ciorna unui memorandum anterior (din 1964), McNaughton arătase, pesemne neintenționat, cît de puțin credea el însuși, chiar și în acel stadiu de început al unui joc sîngeros, în atingerea unor rezultate cît de cît importante: „Chiar dacă ar fi ca Vietnamul de Sud să se dezintegreze complet sub ochii noștri, tot ar trebui să încercăm să-i păstrăm integritatea îndeajuns de mult pentru a ne permite să evacuăm forțele noastre și *pentru a convinge lumea* de caracterul unic al conflictului sud-vietnamez“[19] (*s. n.*).

„A convinge lumea“; a încerca să „demonstrăm că Statele Unite erau un « doctor bun » care a dorit să-și țină promisiunile, să-și asume riscuri și, fără teama sîngelui vărsat, să fie

---

[16] *Ibidem*, p. 437.
[17] *Ibidem*, pp. 434, 436.
[18] *Ibidem*, p. 432.
[19] *Ibidem*, p. 368.

pregătit pentru a răni grav inamicul"[20]; a face „dintr-o mică națiune înapoiată" lipsită de orice importanță strategică „*un test* al capacității Statelor Unite de a ajuta o națiune să înfrunte un « război de eliberare » purtat de comuniști"[21] (*s. n.*); a proteja imaginea omnipotenței, a „conducerii noastre mondiale"[22]; a demonstra „voința și capacitatea Statelor Unite de a-și impune poziția pe plan internațional"[23]; a dovedi „credibilitatea angajamentelor asumate față de prieteni și aliați"[24]; pe scurt, „a *ne comporta* ca cea mai mare putere mondială" (*s. n.*) doar pentru că trebuie să convingem lumea de acest „simplu fapt" (cum se exprima Walt Rostow)[25] — iată singurul obiectiv urmărit permanent, care, de la începutul administrației Johnson, a împins în plan secund toate celelalte scopuri și teorii — teoria dominoului și cea a strategiei anticomuniste a stadiilor inițiale ale războiului rece, precum și strategia antiinsurecțională, atît de dragă echipei președintelui Kennedy.

Scopul primordial nu era în fond nici puterea, nici obținerea unui profit. Nu era nici măcar creșterea influenței Statelor Unite în lume, cu scopul de a servi interese particulare și evidente, care aveau nevoie de prestigiul, de imaginea „celei mai mari puteri mondiale". Țelul era de acum chiar formarea însăși a acestei imagini, așa cum reiese evident din limbajul folosit de specialiștii în soluționarea problemelor, cu termenii lor de „scenarii" și de „public", împrumutați din lumea teatrului. Pentru împlinirea acestui obiectiv primordial, toate calculele politice au devenit mijloace pe termen scurt și interschimbabile, pînă cînd, în final, de vreme ce semnele prevestitoare ale înfrîngerii începeau să apară în această lungă luptă de uzură, țelul nu a mai fost cel de a evita umilința înfrîngerii, ci de a

[20] *Ibidem,* p. 255.
[21] *Ibidem,* p. 278.
[22] *Ibidem,* p. 600.
[23] *Ibidem,* p. 255.
[24] *Ibidem,* p. 600.
[25] *Ibidem,* p. 256.

descoperi căile și mijloacele de a evita recunoașterea acestui fapt și de „a ieși cu obraz curat".

A face din prezentarea unei anumite imagini fundamentul unei politici — a căuta nu cucerirea lumii, ci a cîștiga într-o bătălie în care miza este „spiritul oamenilor" — reprezintă, într-adevăr, ceva nou în această imensă îngrămădire de sminteli omenești înregistrate de istorie. Această tentativă nu a fost inițiată de o națiune de mîna a treia, gata oricînd să se laude pentru a-și disimula insuficiențele, nici de vreuna din vechile puteri coloniale care își pierduseră poziția în timpul celui de-al doilea război mondial și care ar fi fost tentată, cum a făcut Charles de Gaulle, să recurgă la o mistificare pentru a-și recîștiga preeminența de altădată, ci de „puterea dominantă", de la sfîrșitul războiului. Pentru conducătorii aleși — care datorează atît de mult sau care au ajuns *să considere* că datorează atît de mult șefilor de campanie electorală — putea fi cît se poate de firesc să creadă în omnipotența manipulării spiritului oamenilor și, de aici, să creadă că pot stăpîni cu adevărat lumea. (Zvonul, reprodus recent la rubrica de „Note și comentarii" din *The New Yorker*, cum că „echipa Nixon-Agnew ar plănui o campanie organizată și condusă de Herb Klein, directorul serviciului de informații, pentru a distruge « credibilitatea » presei înainte de alegerile prezidențiale din 1972", pare a fi în perfect acord cu această mentalitate a specialistului în relații cu publicul.)[26]

Ceea ce surprinde este ardoarea cu care un mare număr de „intelectuali" au oferit sprijinul lor entuziast acestei întreprinderi imaginare, probabil pentru că erau pur și simplu fascinați de amploarea exercițiilor mentale pe care aceasta părea să le reclame. O spunem din nou, pentru acești specialiști în soluționarea problemelor, obișnuiți să traducă, acolo unde ele pot fi cuantificate, conținutul faptelor în limbajul rece al cifrelor și procentelor, poate părea cît se poate de natural să nu-și dea seama de suferința groaznică și tăcută pe care „soluțiile" lor

[26] *The New Yorker*, 10 iulie 1971.

— programele de pacificare și de strămutare a populației, defolierea, folosirea napalmului și a gloanțelor antipersonal — o rezervau unui popor „prieten", pe care aveau datoria de a-l „salva", sau unui „inamic" care, înainte ca noi să-l fi atacat, nu avea nici dorința și nici puterea să ne fie ostil. Dar, întrucît ei se preocupau de starea de spirit a oamenilor, este uimitor faptul că, aparent, nici unul dintre ei nu a sesizat că „lumea" putea să se sperie de prietenia americanilor și de angajamentele lor atunci cînd i „se scotea în evidență" și era îndemnată să contemple „pînă unde erau gata să meargă Statele Unite pentru a-și îndeplini aceste angajamente"[27]. Dar nici realitatea și nici bunul-simț nu puteau să înduioșeze spiritul specialiștilor în soluționarea problemelor[28], care își pregăteau, imperturbabili, scenariile lor „corespunzătoare fiecărei populații" căreia trebuiau să-i modifice starea de spirit — „comuniștii (pe care trebuiau să-i facă să suporte presiunile puternice exercitate asupra lor), sud-vietnamezii (al căror moral trebuia ridicat), aliații noștri (care trebuiau să aibă încredere în noi ca în niște « garanți ») și opinia publică din Statele Unite (care trebuia să suporte riscul asumat pentru viețile soldaților americani și prestigiul Statelor Unite)"[29].

Astăzi știm cît de greșit a fost judecat acest public; după Richard J. Barnet, în excelentul său studiu inclus în cartea *Washington Plans an Aggressive War*, războiul „a ajuns un dezastru deoarece responsabilii securității naționale s-au înșelat constant asupra reacțiilor fiecărui tip de public"[30]. Dar cea mai gravă eroare, o eroare de judecată fundamentală, a fost de a se adresa acestora folosind limbajul specific războiului, de a lua decizii în legătură cu problemele militare dintr-o „perspectivă politică și a relațiilor cu publicul" (unde termenul „politic"

---

[27] *The Pentagon Papers*, p. 436.

[28] În termenii lui Leslie H. Gelb: „Toate serviciile care se ocupau de afacerile externe ajunseseră « o casă fără ferestre »". *Life*, *op. cit.*

[29] *The Pentagon Papers*, p. 438.

[30] Vezi Stavins, Barnet și Raskin, *op. cit.*, p. 209.

trimitea la perspectiva apropiatelor alegeri prezidențiale, iar cel de „relații cu publicul“, la imaginea Statelor Unite în lume), precum și de a medita nu la riscurile reale, ci la „tehnicile care permiteau micșorarea consecințelor într-o situație defavorabilă“. Între propunerile legate de acest ultim aspect, se recomanda inițierea unor „« ofensive » de diversiune în alte locuri din lume“ în același timp cu lansarea unui „program de luptă împotriva sărăciei pentru țările subdezvoltate“[31]. Nici un moment însă nu i-a trecut prin minte lui McNaughton, autorul acestui memorandum, care era fără îndoială un om neobișnuit de inteligent, că aceste operații de diversiune, contrar celor ce se petrec la teatru, ar fi putut avea consecințe grave total neprevăzute și că ar fi putut bulversa lumea în care Statele Unite acționau și își purtau războiul.

Această îndepărtare de realitate surprinde neîncetat spiritul celui care citește Documentele Pentagonului și care va avea răbdarea să le parcurgă pînă la capăt. Barnet, în eseul menționat mai sus, afirmă în această privință următoarele: „Modelul birocratic a înlocuit complet realitatea: faptele, îndărătnice și dure, pe care atîția specialiști în analiza informațiilor, plătiți foarte scump, trebuiau să le concentreze, erau în mod deliberat ignorate.“[32] Nu sînt sigur că neajunsurile birocrației pot servi drept explicație satisfăcătoare pentru ceea ce s-a întîmplat, deși este cert faptul că ele au facilitat această îndepărtare de fapte. În orice caz, relațiile sau mai degrabă absența relațiilor dintre fapte și deciziile luate, precum și dintre serviciile de informații și serviciile oficiale militare și civile, reprezintă poate secretul uluitor și, cu siguranță, cel mai bine păzit pe care îl dezvăluie Documentele Pentagonului.

De un foarte mare interes ar fi să știm cum au putut serviciile de informații să mențină un contact atît de strîns cu realitatea, în această „atmosferă demnă de Alice în țara minunilor“ pe care documentele o atribuie ciudatei funcționări a guvernului

---

[31] *The Pentagon Papers*, p. 438.

[32] Vezi Stavins, Barnet și Raskin, *op. cit.*, p. 24.

de la Saigon, dar care, privită retrospectiv, pare să caracterizeze mai degrabă lumea detașată de realitățile în care erau definite obiectivele politice și în care erau luate deciziile militare. Într-adevăr, rolul pe care-l aveau inițial serviciile de informații în Asia de Sud-Est era departe de a fi promițător. Aflăm, încă de la începutul Documentelor Pentagonului, despre hotărîrea — luată în primii ani ai administrației Eisenhower — de a se lansa în „operațiuni de luptă clandestină“, în momentul în care puterea executivă credea că are încă nevoie de consimțămîntul Congresului pentru a se angaja în război. Eisenhower era un președinte îndeajuns de modă veche pentru a respecta Constituția. El a avut întîlniri cu liderii Congresului și a decis să nu intervină în mod deschis, deoarece deținea informații că un angajament oficial nu va întruni sprijinul Congresului.[33] Mai tîrziu, la începutul președinției lui John Kennedy, cînd au fost luate în discuție „operațiunile militare declarate“, adică amplasarea de „trupe combatante“, „nu s-a formulat niciodată în mod serios chestiunea consimțămîntului Congresului în privința unor acte de agresiune împotriva unei națiuni suverane“[34]. Chiar și atunci cînd, sub Johnson, puterile străine au fost informate amănunțit despre planurile noastre de a bombarda Vietnamul de Nord, o astfel de informare și consultare cu liderii din Congres se pare că nu a avut niciodată loc.[35]

În timpul administrației Eisenhower, a fost creată Misiunea Militară de la Saigon, sub comanda colonelului Edward Lansdale, avînd ca scop „efectuarea unor operațiuni paramilitare împotriva inamicului și organizarea unui război politico-psihologic“[36]. Practic, aceasta însemna: tipărirea unor broșuri care să răspîndească minciunile atribuite în mod fals taberei adverse, deteriorarea motoarelor companiei de autobuze din Hanoi, înainte ca francezii să părăsească Nordul, organizarea unui „curs de învățare a limbii engleze pentru [...] amantele perso-

[33] *The Pentagon Papers,* pp. 5 și 11.

[34] *Ibidem,* p. 268.

[35] *Ibidem,* pp. 334–335.

[36] *Ibidem,* p. 16.

najelor politice importante" și angajarea unei echipe de astrologi vietnamezi.[37] Această fază caraghioasă a continuat în prima parte a anilor '60, pînă cînd i-a luat locul cea militară. După sfîrșitul administrației Kennedy, doctrina luptei antiinsurecționale a trecut în plan secund — probabil pentru că, în timpul răsturnării de la putere a președintelui Ngo Dinh Diem, s-a descoperit că forțele speciale vietnameze finanțate de CIA „deveniseră, de fapt, « centurionii » dlui Nhu, fratele și consilierul politic al lui Diem"[38].

Formațiunilor serviciilor de informații, care aveau ca sarcină analiza situației reale, nu li s-a mai permis accesul la nici una din operațiunile secrete care mai erau încă în desfășurare, ceea ce însemna că rolul lor se limita doar la culegerea de informații, fără să născocească ele însele evenimentul. Nu erau constrînse să prezinte rezultate pozitive și nu se aflau sub nici o presiune exercitată de Washington pentru a furniza veștile bune cu care să fie apoi alimentată mașina relațiilor cu publicul, nici nu aveau de ce să fabrice basme istorice despre „un progres continuu, o ameliorare într-adevăr miraculoasă, de la un an la altul"[39]. Aceste servicii se bucurau de o relativă independență și, datorită acestui fapt, ele au spus adevărul tot timpul. Se pare că, în aceste servicii de informații, oamenii nu declarau „superiorilor ceea ce credeau că vroiau aceștia să audă", că „evaluarea situației [nu] era făcută de cei ce avuseseră misiunea să o realizeze" și că nici un ofițer cu funcție de comandă nu le-a cerut agenților din subordine „ceea ce comandantul unei divizii americane a spus unuia din consilierii săi, care insista să raporteze despre prezența obstinată, în zona de care răspundea, a unor sate în care nu s-a restabilit calmul: « Tinere, dumneata ești cel care redactează raportul asupra activităților noastre aici. De ce vrei să ne dezamăgești? »"[40] Se pare, de asemenea, că responsabilii cu evaluarea informațiilor adunate erau

[37] *Ibidem*, pp. 15 și urm.
[38] *Ibidem*, p. 166.
[39] Ibidem, p. 25.
[40] Gelb, în *Foreign Policy*, *op. cit.*; Ellsberg, *op. cit.*

extrem de departe de specialiștii în soluționarea problemelor, cu disprețul lor față de fapte și de caracterul accidental al acestora. Ei au plătit pentru acest avantaj obiectiv, în sensul că rapoartele lor nu au avut nici un efect asupra deciziilor și propunerilor Consiliului Național de Securitate.

După 1963, singura urmă a perioadei războiului secret a fost penibila „strategie a provocării“, adică un întreg program de „încercări deliberate de provocare a RDV [Republica Democrată Vietnam] de a întreprinde inițiative care să justifice o campanie aeriană sistematică a Statelor Unite“[41]. Aceste tactici nu se numără printre șiretlicurile războiului. Ele sînt aici procedee caracteristice serviciilor poliției secrete și au devenit într-un mod trist notorii și contraproductive prin agenții Ohranei, în perioada de declin a Rusiei țariste, cînd organizau asasinate spectaculoase, „servind, fără voia lor, ideile celor pe care îi denunțaseră“[42].

[41] *The Pentagon Papers,* p. 313.

[42] Maurice Laporte, *L'histoire de l'Okhrana,* Paris, 1935, p. 25.

III

Există un dezacord total între fapte — așa cum erau stabilite de serviciile secrete, dar cîteodată de înșiși cei ce răspundeau de luarea deciziilor (precum în cazul lui McNamara), lucruri adeseori cunoscute publicului informat — și supozițiile, teoriile și ipotezele în funcție de care se luau deciziile. Adevărata dimensiune a eșecurilor noastre și a dezastrelor din toți acești ani nu poate fi apreciată decît dacă se consideră în modul cel mai serios acest dezacord în totalitatea aspectelor sale. Voi aminti, în consecință, cititorului cîteva din cele mai caracteristice exemple.

În ceea ce privește teoria dominoului, enunțată pentru întîia dată în 1950[43] și lăsată să supraviețuiască, așa cum s-a afirmat, „celor mai decisive întîmplări", la întrebarea pusă de președintele Johnson în 1964: „Va avea loc în mod obligatoriu o prăbușire a Asiei de Sud-Est dacă Laosul și Vietnamul de Sud ajung sub controlul Vietnamului de Nord?", CIA a răspuns: „Cu excepția poate a Cambodgiei, probabil nici o națiune din zonă nu va cădea rapid sub influență comunistă în urma plecării noastre din Laos și din Vietnamul de Sud."[44] Cînd, cinci ani mai tîrziu, administrația Nixon a dorit să afle răspunsul la aceeași întrebare, Agenția Centrală de Informații a afirmat „că [Statele Unite] puteau să se retragă imediat din Vietnamul de Sud și că « întreaga Asie de Sud-Est ar rămîne așa cum e pentru cel puțin încă o generație »"[45]. Conform Documentelor Pentagonului, „doar

[43] *The Pentagon Papers*, p. 6.

[44] *Ibidem*, pp. 253–254.

[45] *The Chicago Sun-Times*, citat de *The New York Times*, „The Week in Review", 27 iunie 1971.

comitetul șefilor de state-majore, dl [Walt W.] Rostow și generalul [Maxwell] Taylor, pare să fi acceptat teoria dominoului în sensul ei exact“[46], dar problema este că pînă și cei care nu au acceptat-o, au folosit-o totuși, nu doar în declarații publice, ci și ca parte a premiselor deciziilor luate.

În ceea ce privește afirmația că insurgenții din Vietnamul de Sud erau „dirijați și ajutați din exterior“ de o „conspirație comunistă“, în 1961, estimările serviciilor de informații indicau faptul „că, din cei 17 000 de soldați cît avea Viet Cong-ul, 80–90% fuseseră recrutați din partea locului și că existau puține dovezi că Viet Cong-ul se baza pe ajutoare materiale din afară“[47]. Trei ani mai tîrziu, situația era neschimbată — conform unui raport al serviciilor de informații din anul 1964, „principala sursă a puterii comuniste în Vietnamul de Sud este autohtonă“[48]. Cu alte cuvinte, în cercurile care luau deciziile era cunoscut faptul elementar al existenței unui război civil în Vietnamul de Sud. Senatorul Mike Mansfield nu îl prevenise oare pe Kennedy, încă din 1962, că trimiterea mai multor întăriri militare în Vietnamul de Sud însemna că „americanii doreau să intervină într-un mod decisiv într-un război civil... [ceea ce] ar duce la știrbirea prestigiului american în Asia și, oricum, nici nu i-ar ajuta pe sud-vietnamezi să devină autonomi“?[49]

Fără îndoială, hotărîrea de a bombarda Vietnamul a fost luată, între altele, pentru că teoria susținea că „o revoluție poate fi făcută să înceteze prin suprimarea surselor externe de ajutor și aprovizionare“. Se presupunea că bombardamentele puteau să „înfrîngă încăpățînarea“ Vietnamului de Nord de a ajuta rebelii din Sud, deși cei care luau deciziile (în cazul de față, McNaughton) cunoșteau îndeajuns de bine natura profund locală a revoltei pentru a se îndoi că Viet Cong-ul se „supunea“ unui Vietnam de Nord „ajuns la pocăință“[50], în timp ce comite-

---

[46] *The Pentagon Papers,* p. 254.
[47] *Ibidem,* p. 98.
[48] *Ibidem,* p. 242.
[49] Ellsberg, *op. cit.*, p. 247.
[50] *The Pentagon Papers,* p. 433.

tul șefilor de stat-major nu credeau „că acele eforturi vor avea vreun efect decisiv“ în primul rînd asupra voinței Hanoiului.[51] În 1965, conform unui raport al lui McNamara, membrii Consiliului Național de Securitate erau de acord că Vietnamul de Nord „nu părea că va ceda [...] și că, în orice caz, dacă trebuia finalmente să cedeze, aceasta s-ar produce, după toate aparențele, mai degrabă datorită eșecului Viet Cong-ului în Sud decît din cauza « durerii » provocate de bombe Nordului“[52].

În fine, erau invocate imediat după teoria dominoului, marile stratageme întemeiate pe postulatul unei conspirații urzite de monolitica lume comunistă, precum și pe existența unui bloc sino-sovietic, care se adăuga ipotezei expansionismului chinez. Ideea că China trebuie să fie „potolită“ a ajuns acum, în 1971, să fie respinsă de președintele Nixon, dar, cu mai bine de patru ani în urmă, McNamara scria: „În măsura în care intervenția noastră inițială și acțiunile pe care le-am întreprins în Vietnam erau motivate de nevoia de a împiedica expansionismul chinez în Asia, obiectivul nostru a fost deja atins“[53], deși, doar cu doi ani mai înainte, el recunoscuse că țelul Statelor Unite în Vietnamul de Sud nu era „« de a ajuta un prieten », ci de a ține în frîu China.“[54]

Cei care se ridică împotriva războiului au denunțat toate aceste teorii, pentru că ele erau contrazise de evidența faptelor — cum ar fi inexistența unui bloc sino-sovietic, lucru știut de cel ce este familiarizat cu istoria revoluției chineze și cu ostilitatea fermă a lui Stalin față de aceasta, sau cu caracterul fragmentar al mișcării comuniste de la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial și pînă în prezent. Unii dintre acești critici au mers și mai departe, propunînd o teorie proprie: America, țara care, la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, trecea drept prima putere, s-ar fi angajat într-o politică statornic imperialistă care urmărea, în ultimă instanță, stăpînirea lumii. Această teorie avea

[51] *Ibidem,* p. 240.
[52] *Ibidem,* p. 407.
[53] *Ibidem,* p. 583.
[54] *Ibidem,* p. 342.

avantajul că putea explica absența unui interes național în toată întreprinderea din Vietnam — țelurile imperialiste putînd fi întotdeauna identificate după faptul că nu erau nici orientate și nici limitate de interese naționale și granițe teritoriale —, deși cu greu putea fi lămurit de ce Statele Unite insistau cu disperare în a risipi „resursele lor pe apa sîmbetei“ (așa cum a avut curajul să îi spună președintelui, în 1965, George Ball, subsecretar de stat în administrația Johnson, singurul consilier care a îndrăznit să încalce tabuul și să recomande retragerea imediată a trupelor)[55].

Căci era clar că nu se punea deloc problema de „a nu dispune decît de mijloace limitate pentru a atinge scopuri disproporționate“[56]. Era oare un obiectiv prea ambițios pentru o „supraputere“ să adauge încă o țară mică șiragului de țări-client sau să obțină o victorie asupra „unei mici națiuni înapoiate“? Mai degrabă constituia un exemplu incredibil de folosire a unor mijloace excesive pentru a atinge țeluri minore, într-o regiune de un interes marginal. Această inevitabilă impresie de împotmolire, de perseverență în greșeală, este cea care a dus în țară la convingerea „susținută unanim și ferm că « elita conducătoare » s-a smintit. Sentimentul pe care-l avem e că încercăm să impunem cu forța o oarecare imagine a Statelor Unite unor oameni aflați la mare distanță, pe care nu-i putem înțelege [...] și că am împins această tentativă pînă la absurd“, cum scria McNaughton în 1967.[57]

În orice caz, ediția Bantam a Documentelor Pentagonului nu conține nimic care să susțină teoria grandioaselor stratageme imperialiste. Doar în două rînduri apare menționată însemnătatea bazelor militare terestre, navale și aeriene, atît de importante pentru strategia imperialistă — o dată într-un document al comitetului șefilor de stat-major, care preciza că „posibilitatea noastră de a întreprinde operațiuni militare limitate“ s-ar reduce „considerabil“ dacă „pierderea controlului asupra teri-

[55] *Ibidem,* p. 414.
[56] *Ibidem,* p. 584.
[57] *Ibidem,* pp. 534–535.

toriilor Asiei de Sud-Est" ar antrena pierderea „bazelor militare terestre, navale și aeriene"[58]; altădată, lucrul acesta apare în raportul din 1964, întocmit de McNamara, în care se afirmă explicit: „Noi *nu* cerem ca el [Vietnamul de Sud] să servească drept bază occidentală sau să participe ca membru al unei alianțe occidentale"[59] (*s. n.*). Singurele afirmații publice, de o sinceritate aproape debordantă, făcute de guvernul american în timpul acestei perioade au fost cele în care s-a repetat formula rituală, mult mai puțin plauzibilă decît în cazul altor noțiuni caracteristice relațiilor cu publicul, potrivit căreia noi nu căutam cîștiguri teritoriale sau vreun alt profit evident.

Ceea ce nu înseamnă că nu ar fi fost posibilă o originală politică globală americană de orientare imperialistă, după colapsul vechilor puteri coloniale. Documentele Pentagonului, atît de lipsite în ansamblul lor de noutăți spectaculoase, dezvăluie cu toate acestea un fapt mărunt, considerat pînă atunci nimic mai mult decît un zvon care, din cîte știu, pare să confirme cît de mari erau șansele unei politici globale, care au fost risipite de dorința de a impune o anumită imagine și de a combate conspirațiile imaginare. O telegramă trimisă din Hanoi de un diplomat american preciza că Ho Și Min a adresat, în 1945 și 1946, mai multe scrisori președintelui Truman, în care cerea ca Statele Unite „să sprijine principiul unei independențe a annamiților, după *exemplul Filipinelor,* precum și să examineze cazul poporului annamit și să ia măsurile necesare pentru menținerea păcii mondiale amenințate de eforturile Franței de a recuceri Indochina"[60] (*s. n.*). Este adevărat că scrisori similare au fost adresate altor țări, China, Rusia și Marea Britanie, deși nici una dintre acestea nu era, la acel moment, în stare să asigure protecția solicitată, care ar fi plasat Indochina pe aceeași poziție de semiautonomie ca și celelalte țări „cliente" ale Statelor Unite. Un al doilea și tot atît de izbitor fapt mărunt, care se pare că a fost sesizat la vremea aceea de *Washington*

---

[58] *Ibidem,* p. 153.
[59] *Ibidem,* p. 278.
[60] *Ibidem,* pp. 4 și 26.

Post, se află în „Seria specială China", documente emise de Departamentul de Stat în august 1969, dar care nu au ajuns la cunoștința publicului decît atunci cînd Terence Smith a scris despre ele în *The New York Times*. Rezultă din acestea că, în ianuarie 1945, Mao și Zhou Enlai au luat legătura cu președintele Roosevelt, „încercînd să stabilească relații diplomatice cu Statele Unite, pentru a *se evita astfel totala dependență a Chinei de Uniunea Sovietică*" (*s. n.*). Din cîte se pare, Ho Și Min nu a primit niciodată vreun răspuns la scrisoarea sa, și informația care făcea caz de demersul chinez a fost interzisă deoarece, așa cum comentează profesorul Allen Whiting, ea era în contradicție cu „imaginea comunismului monolitic condus de la Moscova"[61].

Deși cei care luau deciziile cunoșteau, în mod sigur, rapoartele făcute de serviciile de informații, a căror substanță trebuia, chipurile, zilnic uitată, cred că este absolut posibil ca ei să fi ignorat aceste prime documente, care ar fi putut distruge premisele raționamentelor făcute înainte ca acestea să devină o teorie în stare să prăbușească țara. Astfel se explică, probabil, anumite circumstanțe bizare care au însoțit „declasificarea" recentă, deopotrivă atipică și neașteptată, a unor documente ultrasecrete. E foarte surprinzător că Documentele Pentagonului au putut fi redactate de-a lungul anilor în timp ce personalul Casei Albe, Departamentului de Stat și Ministerului Apărării era, aparent, ținut în necunoștință de cauză; dar și mai stupefiant este că, atunci cînd studiul a fost terminat și cînd au fost trimise cópii după el diferitelor servicii guvernamentale, Casa Albă și Departamentul de Stat nu au fost în stare nici măcar să determine locul unde se aflau cele patruzeci și șapte de volume, indicînd clar faptul că aceia pe care ar fi trebuit să îi

---

[61] *The New York Times*, 29 iunie 1971. În legătură cu acest document, dl Smith citează depoziția profesorului Whiting în fața Comisiei pentru Afaceri Externe a Senatului, publicată în antologia *Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers 1945*, vol. VII: *The Far East, China,* Washington, D.C., 1969, p. 209.

preocupe cel mai mult conținutul acestui studiu nu l-au avut niciodată în fața ochilor.

Lucrul acesta aruncă oarecare lumină asupra unuia dintre cele mai grave pericole care pîndesc calificarea exagerată a unor documente drept secrete: nu numai că se interzice poporului și reprezentanților lui aleși orice posibilitate de acces la ceea ce aceștia ar trebui să știe pentru a-și putea forma o opinie și a putea lua decizii, dar chiar și responsabilii care au deplin acces la surse rămîn afundați, cu calm, în ignoranța lor. Și lucrurile stau astfel nu doar pentru că vreo mînă invizibilă îi abate din drum, ci pur și simplu pentru că ei își desfășoară munca în condiții speciale și au anumite obișnuințe de gîndire care nu le lasă nici timpul necesar și nici dorința de a căuta printre mormane de documente cîteva fapte utilizabile, din care 99,5% nu ar trebui să fie clasificate niciodată drept secrete, iar cele mai multe nu prezintă nici un interes practic. Chiar și acum, cînd presa a făcut ca o anumită parte a acestor documente clasificate drept secrete să ajungă la cunoștința publicului și cînd membrii Congresului au primit cópii ale întregului studiu, nu pare deloc ca oamenii cărora le-ar fi fost extrem de necesare aceste documente să le fi cunoscut sau, eventual, să aibă intenția de a le citi. În orice caz, faptul cel mai remarcabil în această chestiune este că, în afara celor care au selectat extrasele ca atare, „oamenii care au citit aceste documente în *The New York Times* au fost primii care le-au studiat în mod serios“[62], ceea ce te face să te îndoiești de ideea la modă că guvernul are nevoie de *arcana imperii* pentru a funcționa corespunzător.

Dacă misterele ce înconjoară serviciile guvernamentale au încețoșat atît de mult spiritul autorităților responsabile, încît acestea nu mai știu sau nu-și mai amintesc adevărul din spatele tăinuirilor și minciunilor la care au recurs, întreaga operațiune de înșelare — oricît de bine a fost organizat, vorba lui Dean Rusk, acest „maraton al campaniilor de informare“, și oricît de sofisticată ar fi scamatoria gen Madison Avenue — va eșua

[62] Tom Wicker în *The New York Times*, 8 iulie 1971.

în platitudine sau va deveni contraproductivă, adică va răspîndi confuzia în mintea oamenilor în loc să-i convingă. Pentru că eficiența minciunii și înșelării depinde întrutotul de noțiunea clară a adevărului pe care mincinosul și cel care înșală vor să-l ascundă. În acest sens, adevărul, chiar dacă nu are sorți de izbîndă în public, deține o prioritate inalienabilă față de toate minciunile.

În cazul războiului din Vietnam, ne confruntăm, pe lîngă minciună și confuzie, cu o ignorare într-adevăr năucitoare și absolut sinceră a întregului fundal istoric al problemei: nu numai cei care luau deciziile păreau să ignore aspectele binecunoscute ale revoluției chineze, ca și neînțelegerea, veche de un deceniu, dintre Moscova și Beijing, care o precedase, dar „nici unul din cei de la vîrful puterii nu părea să cunoască sau nu considera important faptul că vietnamezii luptaseră împotriva invadatorilor străini timp de aproape două mii de ani“[63], sau că opinia potrivit căreia Vietnamul ar fi „o mică națiune înapoiată“, lipsită de interes pentru națiunile „civilizate“ — idee care, din nefericire, este împărtășită de cei ce se opun acestui război — este în contradicție flagrantă cu cultura deosebit de veche și bine dezvoltată a acestei regiuni geografice. Ceea ce îi lipsește Vietnamului nu e „cultura“, ci importanța strategică (Indochina e „lipsită de obiective militare decisive“, așa cum se menționează într-un memorandum din 1954 al comitetului șefilor de stat-major)[64], un teren potrivit pentru armatele mecanizate moderne și obiective de mare importanță pentru bombardamentele aeriene. Eșecul dezastruos al politicii americane în ceea ce privește intervenția armată nu s-a datorat în fapt unei împotmoliri („politica unui « pas în plus » — fiecare nou pas promițînd întotdeauna succesul deja *promis* de precedentul, care trebuia să fie ultimul, dar pe care, contrar previziunilor, nu reușise să-l aducă“, cum îl definea Arthur Schlesinger Jr., citat de Daniel Ellsberg, care pe drept cuvînt denunța caracterul

---

[63] Vezi Barnet în Stavins, Barnet și Raskin, *op. cit.*, p. 246.
[64] *The Pentagon Papers*, p. 2.

„mistic“ al acestei concepții)[65], ci ignorării deliberate și obstinate a tuturor realităților de ordin istoric, politic și geografic.

[65] Ellsberg, *op. cit.*, p. 219.

IV

Dacă această faimoasă împotmolire nu este altceva decît un model mitic și dacă nu pot fi detectate aici marile stratageme imperialiste privind cucerirea lumii, nemaivorbind de un interes pentru cîștigarea de noi teritorii, de dorința de a obține profit sau vreo grijă legată de securitatea națională; pe de altă parte, dacă cititorul tinde să nu fie satisfăcut cu noțiuni generale precum „tragedia greacă" (dragă lui Max Frankel și Leslie H. Gelb) sau cu legende despre înjunghiatul pe la spate, idei scumpe celor care ațîță la război ori de cîte ori aceștia se află în defensivă, atunci întrebarea pusă recent de Ellsberg, „*Cum de-au putut*?"[66] —, mai degrabă decît înșelăciunea și minciuna în sine —, ar putea fi subiectul principal al acestei sumbre istorii. Pentru că, la urma urmei, adevărul e că Statele Unite erau cea mai bogată țară și cea mai mare putere de după cel de-al doilea război mondial și că, astăzi, doar un sfert de veac mai tîrziu, metafora folosită de Nixon cu privire la „uriașul neputincios, jalnic" descrie într-un mod regretabil de exact starea „celei mai mari puteri din lume".

Nefiind în stare să învingă o mică națiune timp de șase ani de război deschis — chiar și dispunînd de o „superioritate de 1000 la 1 a puterii de foc"[67], nefiind în stare să se ocupe de problemele ei interne și să oprească declinul rapid al marilor sale orașe, irosindu-și resursele pînă la punctul în care inflația și devalorizarea monedei amenință comerțul internațional, precum și standardul de viață al locuitorilor lor, Statele Unite

---

[66] *Ibidem*, p. 235.

[67] Vezi Barnet, în Stavins, Barnet și Raskin, *op. cit.*, p. 248.

sînt în pericol să-și piardă mult mai mult decît pretenția de a conduce lumea. Și chiar dacă se anticipează judecata viitorilor istorici, care vor situa această dezvoltare în contextul istoriei secolului XX, cînd națiunile înfrînte în cele două războaie mondiale au ajuns pe pozițiile cele mai de sus în competiția lor cu învingătorii (îndeosebi pentru că erau forțate de învingători să se debaraseze, pentru un interval de timp relativ lung, de incredibila risipă de armament și de cheltuieli militare făcute mai înainte), nu e mai puțin dificil să te împaci cu gîndul că s-au putut face atîtea eforturi și cheltuieli ruinătoare pentru a demonstra neputința forței celor mari — deși astfel pot găsi, probabil, unele motive ca să se felicite de această neașteptată și spectaculoasă reeditare a victoriei lui David asupra lui Goliat.

Prima explicație care vine în minte în încercarea de a răspunde la întrebarea „Cum de-au putut?“ trimite, într-un fel, la conexiunea dintre înșelătorie și autosugestie. În neîntreruptul conflict dintre declarațiile publice, întotdeauna excesiv de optimiste, și rapoartele veridice ale serviciilor de informații, persistent sumbre și angoasante, declarațiile publice trebuiau să cîștige pur și simplu pentru că ele erau destinate publicului. Marele avantaj al afirmațiilor făcute și acceptate public despre ceea ce anumite persoane pot, în mod secret, să cunoască sau să creadă este ilustrat convingător de o anecdotă din epoca medievală: o santinelă ce trebuia să-i păzească pe locuitorii unui oraș și să le vestească apropierea dușmanului dă în glumă o alarmă falsă și aleargă ea însăși prima spre zidurile de apărare ale orașului, pentru a lupta împotriva dușmanilor pe care i-a inventat. Se poate conchide că, cu cît un mincinos este mai convingător și cu cît numărul celor pe care îi convinge astfel este mai mare, cu atît e mai posibil ca el însuși să creadă în propriile sale minciuni.

În Documentele Pentagonului ne confruntăm cu oameni care fac tot ce le stă în putință pentru ca să cîștige spiritul altora de partea lor, adică să-i manipuleze; dar întrucît eforturile lor aveau loc într-o țară liberă, în care se putea ajunge la tot

felul de informații, ei nu au reușit niciodată acest lucru cu adevărat. Datorită condiției lor sociale și înaltei funcții guvernamentale pe care o dețineau, ei erau mult mai bine protejați — în pofida accesului lor privilegiat la „marile secrete“ — de aceste informații publice (care dezvăluiau mai mult sau mai puțin adevărul gol-goluț) decît toți cei pe care încercau să-i convingă și pe care-i considerau doar simpli spectatori, „majorități tăcute“, cărora li se rezervase rolul de a urmări pasiv producțiile scenariștilor oficiali. Faptul că Documentele Pentagonului nu au adus nici o noutate spectaculoasă confirmă eșecul mincinoșilor în încercarea lor de a crea un public spectator convins, căruia să li se alăture apoi ei înșiși.

Totuși, este indubitabilă prezența a ceea ce Ellsberg a numit procesul de „autoînșelare internă“[68], dar lucrul acesta e ca și cum procesul obișnuit de autoînșelare s-ar fi răsturnat; nu e ca și cum înșelarea ar fi sfîrșit prin autoînșelare. Cei care înșelau au început prin a se iluziona ei înșiși. Desigur, datorită poziției lor sociale înalte și uluitoarei lor siguranțe de sine, erau atît de convinși că vor obține un succes copleșitor nu doar pe cîmpul de luptă, ci și în sfera relațiilor cu publicul, și erau atît de siguri de temeinicia premiselor psihologice în ceea ce privește posibilitățile nelimitate de manipulare a opiniei oamenilor, încît *au anticipat* încrederea generală și victoria în această bătălie a cărei miză era cucerirea opiniei publice. Și pentru că trăiau oricum într-o lume defactualizată, nu li s-a părut greu să nu acorde mai multă atenție chestiunii că publicul refuza să se lase convins decît altor fapte.

Lumea interioară a serviciilor oficiale, pe de o parte cu birocrația ei, pe de alta cu viața ei de societate, a făcut ca autoînșelarea să fie relativ ușor posibilă. Nici un turn de fildeș al savanților nu a pregătit mai bine mintea omenească în vederea ignorării faptelor de viață decît au făcut-o, pentru specialiștii în soluționarea problemelor, diferitele *think tanks** și, pentru

---

[68] *Op.cit.*, p. 263.

* Institute de cercetare sau alte organizații ale specialiștilor în științe

consilierii președintelui, reputația Casei Albe. În această atmosferă, în care exista teama nu atît de înfrîngere cît de a recunoaște înfrîngerea, au fost plăsmuite declarațiile înșelătoare cu privire la dezastrele ofensivei Tet și invadarea Cambodgiei. Dar ceea ce este și mai important e faptul că adevărul despre asemenea grave evenimente a putut fi mascat cu succes în aceste cercuri interne — dar nicăieri altundeva — doar cu gîndul la viitoarele alegeri și cu scopul de a evita ca președintele în exercițiu să fie „primul președinte al Statelor Unite care pierde un război".

Cu toate că era vorba de a rezolva problemele, și nu de a se lăsa pradă exercițiilor de relații cu publicul, autoînșelarea, chiar acest proces de „autoînșelare internă", nu reprezintă un răspuns satisfăcător la întrebarea „Cum de-au putut?". Autoînșelarea presupune totuși o distincție prealabilă între adevăr și fals, între real și imaginar, o distincție care devine străină unui spirit în întregime rupt de fapte; Washingtonul și birocrația sa guvernamentală ramificată, precum și diversele *think tanks* din țară imprimă specialiștilor în soluționarea problemelor un anume comportament mental și fizic. În sfera politicii, unde secretul și înșelarea deliberată au jucat dintotdeauna un rol semnificativ, autoînșelarea reprezintă cel mai mare pericol: înșelătorul care se înșală pe sine pierde orice contact nu doar cu publicul său spectator, ci și cu lumea reală, care „îl va prinde însă din urmă", căci el se poate abstrage mental din ea, dar nu și fizic. Specialiștii în soluționarea problemelor, cei ce cunoșteau toate faptele care le erau prezentate în mod regulat de rapoartele serviciilor de informații nu puteau decît să recurgă la tehnicile lor, respectiv la diversele moduri de a traduce un conținut calitativ în valori cantitative și numere, care să permită calculul soluției prevăzute — calcul care, inexplicabil, n-a fost niciodată verificat, și asta pentru a elimina, permanent, ceea ce ei știau că este realitatea. Motivul pentru care așa ceva a putut

sociale sau naturale, mai ales cele folosite de guverne pentru a rezolva probleme complexe sau elabora previziuni în domeniul militar, social, economic etc. (*N.t.*)

funcționa timp de atîția ani este, în mod sigur, faptul că „obiectivele urmărite de guvernul Statelor Unite erau aproape exclusiv psihologice“[69], adică reprezentau o realitate subiectivă.

Citind memorandumurile, opțiunile și scenariile, văzînd modul în care proiectele operațiunilor erau calculate în procentele riscurilor și cîștigurilor potențiale — „prea multe riscuri cu prea mic profit“[70] —, ai uneori impresia că în Asia de Sud-Est controlul situației a fost lăsat mai degrabă pe seama unui computer, decît a oamenilor, a „celor care luau deciziile“. Specialiștii în soluționarea problemelor nu *apreciau*; ei calculau. Încrederea în sine a acestora nici nu avea nevoie de autoînșelare pentru a se menține intactă în ciuda atîtor raționamente greșite, căci ea se întemeia pe un adevăr pur rațional și matematic. Din păcate, acest „adevăr“ nu avea nici o legătură cu datele „problemei“. Dacă, de exemplu, s-ar putea calcula că riscurile ca o anumită acțiune „să dezlănțuie un război generalizat sînt mai mici decît șansele unei situații opuse“[71], nu rezultă că decizia de a o întreprinde se impune (chiar dacă proporția ar fi de 80% la 20%), datorită enormității și *naturii incalculabile* a riscului asumat; la fel stau lucrurile și atunci cînd șansele schimbării guvernului din Saigon, în raport cu „șansa de a o sfîrși precum francezii în 1954“, ar fi de 70% la 30%.[72] Aceasta este, desigur, o perspectivă frumoasă pentru un iubitor al jocurilor de noroc, dar nu și pe placul unui om de stat;[73] și chiar cel care pariază ar face bine să țină cont de ceea ce poate semnifica, în viața sa de fiecare zi, faptul de a cîștiga sau de a pierde. Pierderile ar putea însemna pentru el ruina totală, iar cîștigurile nu mai mult decît o îmbunătățire binevenită, dar neesențială, a resurselor sale. Cel ce pariază nu se poate abandona procentajului scăzut al

---

69 Vezi Barnet, în Stavins, Barnet și Raskin, *op. cit.*, p. 209.

70 *The Pentagon Papers*, p. 576.

71 *Ibidem*, p. 575.

72 *Ibidem*, p. 98.

73 Leslie H. Gelb sugerează, pe un ton deosebit de grav, că mentalitatea „liderilor noștri“ se întemeiază pe faptul că „propriile lor cariere au constat într-o serie de jocuri de noroc cîștigate, precum și pe speranța că, în vreun fel sau altul, vor avea același succes și în Vietnam“. *Life*, *op. cit.*

riscurilor decît atunci cînd pierderea nu ar avea, pentru el, nici o consecință serioasă (ceva mai mulți sau mai puțini bani care, probabil, nu i-ar schimba cu nimic standardul de viață). Problema, în modul nostru de a purta războiul în Vietnamul de Sud, este că o atare formă de stăpînire și de control, întemeiată pe realitatea însăși, nu a existat niciodată în spiritul celor care luau deciziile sau al specialiștilor în soluționarea problemelor.

Este cît se poate de adevărat că politica americană nu avea nici un țel real, bun sau rău, care să fi putut limita și controla pura fantezie: „În Vietnam, nu s-au urmărit nici cuceriri teritoriale și nici avantaje economice. Întregul scop al acestei întreprinderi costisitoare era crearea unei anumite stări de spirit.“[74] Iar motivul pentru care s-a autorizat folosirea — pentru scopuri lipsite de orice sens politic — a acestor importante și excesiv de scumpe mijloace (ceea ce înseamnă vieți omenești și resurse materiale) trebuie căutat nu doar în nefericita superabundență de resurse din această țară, ci și în incapacitatea ei de a înțelege că pînă și o mare putere este o putere *limitată*. În spatele clișeului, repetat în mod constant, al „celei mai mari puteri de pe glob“, pîndește mitul periculos al omnipotenței.

Așa cum Eisenhower a fost ultimul președinte convins că „aprobarea Congresului [era necesară] pentru a putea trimite trupe americane în Indochina“, tot astfel și aparatul administrativ pe care-l conducea a fost ultimul conștient de faptul că „a afecta acestui sector altceva decît o forță armată simbolică ar fi o gravă deturnare a capacităților *limitate* ale Statelor Unite“[75] (*s. n.*). În pofida tuturor evaluărilor ulterioare ale „costurilor, cîștigurilor și riscurilor“ anumitor acțiuni, cei care le calculau au fost total inconștienți de existența vreunei limite absolute, alta decît cea psihologică. Limitele pe care aceștia le percepeau erau cele ale opiniei publice, cît de mult va fi aceasta afectată de pierderile în vieți omenești înregistrate de americani,

---

[74] Vezi Barnet, în Stavins, Barnet și Raskin, *op. cit.*, p. 209.

[75] *The Pentagon Papers*, pp. 5 și 13.

care nu trebuiau să fie mai mari decît, de exemplu, cele ce survenau în urma accidentelor de circulație. Dar, în aparență, niciodată nu le-a trecut prin minte faptul că există limite ale resurselor pe care nici măcar această țară nu le poate depăși fără riscul de a ajunge falimentară.

Această combinație sinucigașă dintre „aroganța puterii“ — căutarea unei singure imagini, a omnipotenței, în întregime diferită de țelul cuceririi lumii, căruia îi sînt consacrate resurse nelimitate inexistente — și aroganța spiritului — o încredere pur și simplu irațională în posibilitatea de a pune în ecuație realitatea — a devenit refrenul tuturor proceselor de luare a deciziilor, începînd cu escaladarea din 1964. Asta, desigur, nu înseamnă că metodele riguroase de eliminare a faptelor, utilizate de specialiștii în soluționarea problemelor, ar fi fost la originea acestui neîncetat proces de autodistrugere.

Înaintea specialiștilor în soluționarea problemelor — care-și pierduseră mințile deoarece se încredeau în puterea de calcul a gîndirii, ignorînd experiența spiritului uman și capacitatea sa de a se sluji de aceasta — au fost ideologii din perioada războiului rece. Anticomunismul — nu e vorba de acea veche, adeseori plină de prejudecăți, ostilitate manifestată de America față de socialism și comunism, atît de vehementă în anii '20 și reprezentînd încă un cal de bătaie al Partidului Republican în timpul administrației Roosevelt, ci de ideologia globalizantă de după război — a fost inițial opera vechilor comuniști, care aveau nevoie de o nouă ideologie pentru a explica istoria și a prevedea într-un mod întemeiat cursul istoriei. Această ideologie s-a aflat la originea tuturor „teoriilor“ elaborate de Washington de la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial și pînă în prezent. Am menționat deja în ce măsură ignoranța crasă a tuturor faptelor esențiale și neglijarea deliberată a evoluției evenimentelor postbelice a constituit semnul distinctiv al oricărei doctrine oficiale a cercurilor conducătoare. Ei nu aveau nevoie de fapte, de informații: dispuneau de o „teorie“, și toate datele care nu erau conforme cu aceasta erau respinse sau ignorate.

Metodele vechii generații — metodele dlui Rusk în contrast cu cele ale dlui McNamara — erau, în aparență, mai puțin complicate, altfel spus mai puțin cerebrale, decît cele ale specialiștilor în soluționarea problemelor, dar nu mai puțin eficiente în protejarea oamenilor de impactul realității și în distrugerea capacității spiritului de a judeca și învăța. Acești oameni se mîndreau că învățaseră lecțiile trecutului — dominarea exercitată de Stalin asupra tuturor partidelor comuniste, de unde derivă noțiunea de „comunism monolitic", și declanșarea de către Hitler, după München, a unui război mondial, de unde ei desprindeau concluzia că fiecare gest de reconciliere nu putea fi decît „un al doilea München". Erau incapabili să aprecieze realitatea în ea însăși, căci aveau întotdeauna în minte unele paralele care îi „ajutau" să interpreteze acei termeni. Cînd Johnson, încă vicepreședinte al lui Kennedy, s-a întors dintr-un turneu de inspecție efectuat în Vietnamul de Sud și a raportat încîntat că Diem era un „Churchill al Asiei", se putea crede că acest joc al paralelismului va sucomba sub propria sa absurditate, dar nimic de acest gen nu s-a întîmplat. Nici nu se putea spune că oamenii de stînga, care criticau războiul, gîndeau altfel. Extrema stîngă manifesta o neinspirată înclinație pentru denunțarea drept „fascist" sau „nazist" a orice, adeseori pe bună dreptate, îi displăcea, precum și pentru etichetarea fiecărui masacru drept genocid, ceea ce, evident, nu era cazul; acest lucru nu putea decît să contribuie la formarea unei mentalități care consimțea să ignore orice formă de masacru și alte crime de război atîta timp cît acestea nu reprezentau un genocid.

Specialiștii în soluționarea problemelor manifestau o remarcabilă independență față de ideologi; ei credeau în metode, dar nu și în „concepțiile mondiale", motiv pentru care, între altele, li se putea încredința „să pună laolaltă toate documentele din arhiva Pentagonului referitoare la implicarea americană"[76] într-un mod care trebuia să fie deopotrivă „enciclopedic și obiectiv"[77]. Dar, deși ei înșiși nu au fost niciodată convinși de

[76] *Ibidem*, p. xx.

[77] *Ibidem*, p. xviii.

valoarea justificărilor, general acceptate, ale politicii teoriei dominoului, dezbaterile lor au continuat în ambianța și în grila pe care le ofereau atare justificări și diversele lor metode de negare a realităților; la urma urmei, era necesar ca ei să-i convingă pe specialiștii războiului rece, al căror spirit, la acea vreme, se dovedea extrem de bine pregătit pentru jocurile abstracte pe care trebuiau să le ofere.

Modul în care au procedat specialiștii războiului rece, cînd au fost lăsați de unii singuri, este ilustrat elocvent de una din „teoriile" lui Walt Rostow, „cel mai eminent intelectual" din administrația Johnson. „Teoria" lui Rostow a fost cea care a devenit unul din argumentele pe care s-a sprijinit decizia de a bombarda Vietnamul de Nord, în pofida sfatului dat de „echipa, pe acea vreme prestigioasă, de analiză a sistemelor din cadrul Ministerului Apărării", sub conducerea lui McNamara. Teoria aceasta părea să se sprijine pe opiniile lui Bernard Fall, unul dintre cei mai atenți observatori și cei mai bine informați critici ai războiului, care sugerase că „Ho Și Min *s-ar putea* să înceteze susținerea războiului din Sud dacă unele din noile sale uzine ar deveni ținta atacurilor"[78] (*s. n.*). Aceasta era o ipoteză, o posibilitate reală, care trebuia să fie confirmată sau combătută. Dar observația a avut nenorocul să se potrivească de minune teoriilor lui Rostow despre operațiunile de gherilă și a fost imediat transformată în „fapt": președintele Ho Și Min „are un complex industrial de protejat; el nu mai este un luptător de gherilă care nu are nimic de pierdut"[79]. Analizată retrospectiv, prin ochii unui analist, chestiunea aceasta apare ca „o colosală eroare"[80]. Dar problema e că această „eroare" putea deveni „colosală" doar dacă nu dorea nimeni să o corecteze la timp. Foarte curînd, s-a văzut că industrializarea Vietnamului de Nord nu fusese îndeajuns de extinsă ca să sufere de pe urma atacurilor aeriene ale unui război *limitat,* al cărui obiectiv, schimbat cu trecerea anilor, nu era și nu fusese niciodată

[78] Vezi Barnet, în Stavins, Barnet și Raskin, *op. cit.,* p. 212.
[79] *The Pentagon Papers,* p. 241.
[80] *Ibidem,* p. 469.

să nimicească inamicul, ci, literal spus, „să-i distrugă voința"; iar voința guvernului de la Hanoi, chiar dacă nord-vietnamezii aveau sau nu ceea ce în opinia lui Rostow constituiau aptitudini ale luptătorului de gherilă, refuza să se lase „distrusă".

Desigur, această imposibilitate de a distinge între o ipoteză plauzibilă și faptul care trebuie să o confirme, adică abordarea ipotezelor și „teoriilor" ca și cînd ar fi vorba de fapte sigure, lucru care la acea vreme devenise o caracteristică în psihologie și științele sociale, este complet lipsită de rigoarea metodelor folosite de teoria jocurilor și analiza sistemelor. Cu toate acestea, în cele două cazuri — neputința sau refuzul deliberat de a ține seama de experiența vieții sau de lecția realității — punctul de plecare e același.

Atingem astfel miezul problemei care, cel puțin parțial, ne-ar putea permite să răspundem la întrebarea: cum de-au putut nu doar să se angajeze în această politică, dar să o și ducă pînă la capătul ei cel mai amar și cel mai absurd? Rezolvarea problemelor într-o manieră abstractă, fără vreo raportare la realitatea concretă, era cu atît mai adecvată și binevenită cu cît această politică și scopurile urmărite se situau ele însele în afara realității. Ce trebuiau să știe ei despre Indochina, așa cum era aceasta într-adevăr, cînd ea nu reprezenta mai mult decît o „probă-martor", sau o piesă dintr-un domino, sau un mijloc de a „ține în frîu China" sau de a dovedi că noi *sîntem* cea mai puternică dintre supraputeri? Sau să ne gîndim la bombardarea Vietnamului de Nord, considerată ca fiind un mijloc de a ridica moralul celor din Vietnamul de Sud[81], fără să se urmărească într-adevăr obținerea unei victorii decisive și sfîrșitul războiului. Cum ar fi putut să se intereseze de ceva atît de real precum victoria, atunci cînd ei continuau războiul nu pentru a cîștiga teritorii sau a obține avantaje economice, cu atît mai puțin pentru a ajuta vreun prieten sau a-și ține o promisiune, și nici măcar pentru conservarea realității puterii, ca distinctă de imaginea sa?

---

[81] *Ibidem*, p. 312.

Cînd a fost atins acest stadiu al jocului, premisa inițială — inerentă teoriei dominoului — că nu trebuie să ne pese niciodată de regiunea sau de țara în sine s-a schimbat într-o altă idee: „niciodată să nu-ți pese de inamic“, și aceasta în plin război! Rezultatul a fost că inamicul, slab, înșelat și năprasnic lovit, a ajuns tot mai viguros, pe cînd „cea mai puternică țară a lumii“ devenea tot mai șubredă cu fiecare an ce trecea. Astăzi există istorici care susțin că Truman a luat decizia de a se arunca bomba asupra Hiroșimei cu scopul de a-i speria pe ruși și a-i scoate din Europa de Est (rezultatul fiind cel pe care-l știm). Dacă lucrul acesta este adevărat, și s-ar putea să fie, atunci putem să datăm începuturile desconsiderării consecințelor reale ale acțiunii în favoarea unui țel calculat ulterior în momentul epocalei crime de război care a pus capăt ultimei conflagrații mondiale. În orice caz, doctrina Truman, așa cum remarca Leslie H. Gelb, „ne zugrăvea o lume plină de dominouri“.

V

La începutul acestei analize am încercat să sugerez faptul că aspectele prin grila cărora examinez Documentele Pentagonului, și anume cele ale înșelătoriei, autosugestiei, fabricării de imagini, ale jocului ideologiilor și ignorării realităților, nu sînt nicidecum singurele care apar în aceste documente și care merită deci să fie studiate și asimilate. Știm, de exemplu, faptul că acest efort masiv și sistematic de analiză internă a fost ordonat de unul din protagoniștii de seamă, că s-au putut găsi treizeci și șase de persoane care să analizeze documentele și să stabilească propriile lor concluzii, unele dintre acestea „contribuind, ele însele, la elaborarea sau la executarea deciziilor politice pe care trebuiau să le evalueze“[82], și că unul dintre autorii acestei întreprinderi, atunci cînd a devenit evident că nici un membru al administrației nu dorea să folosească sau măcar să studieze rezultatele acestor cercetări, s-a hotărît să se adreseze publicului, trădînd presei o parte a acestor concluzii, precum și că, în final, unul dintre cele mai respectabile ziare americane a îndrăznit să decidă difuzarea cea mai largă de documente care au fost clasate „ultrasecrete“. Pe bună dreptate, Neil Sheehan a afirmat că decizia luată de Robert McNamara de a cerceta erorile comise și cauzele lor avea „să constituie poate una dintre cele mai importante decizii luate în cei șapte ani pe care i-a petrecut la Pentagon“[83]. În mod sigur, ea a protejat, cel puțin pentru un scurt răstimp, reputația Statelor Unite în lume. Este foarte probabil că, în nici o țară din lume, nu ar

---

[82] *Ibidem*, p. XVIII.

[83] *Ibidem*, p. IX.

fi putut să se întîmple un atare fenomen. Totul s-a petrecut ca și cum toți acești oameni, angajați într-un război nedrept și compromiși cu adevărat de el, își aduceau brusc aminte că datorau strămoșilor „respectul cuvenit opiniei omenirii"*.

Ceea ce reclamă o analiză mai precisă și mai detaliată este faptul, de multe ori comentat, că Documentele Pentagonului dezvăluie puține aspecte inedite sau semnificative cititorului obișnuit de cotidiane sau săptămînale; nu se găsesc în atare documente argumente, pro sau contra, invocate de *Istoria procesului de luare a deciziilor privitoare la politica Statelor Unite față de Vietnam* (titlul oficial al raportului) care să nu fi fost dezbătute public ani la rînd în reviste, show-uri televizate și emisiuni radiofonice. (Singurele elemente ignorate în acest sens erau, lăsînd la o parte pozițiile personale și varietatea lor, vederile divergente ale serviciilor de informații asupra principalelor probleme.) Faptul că publicul a putut cunoaște, de-a lungul anilor, ceea ce guvernul încerca în zadar să ascundă confirmă — cu și mai mare elocvență decît modul în care *Times* a dezvăluit întreaga afacere — integritatea morală și puterea presei. Ceea ce s-a sugerat adeseori a devenit de acum un fapt confirmat: o presă liberă și necoruptă are o importantă funcție de îndeplinit, care îi permite, într-un mod legitim, să-și revendice numele de a patra putere în stat. Dacă Amendamentul I la Constituția Statelor Unite va fi suficient pentru a garanta această libertate politică într-adevăr esențială — dreptul la o informare veridică și nemanipulată, fără de care libertatea de opinie devine o crudă păcăleală — e o altă problemă.

În sfîrșit, există acolo și o lecție pentru cei care, ca și mine, considerau că această țară se angajase într-o politică imperialistă, că uitase vechile sale sentimente anticolonialiste și că era, poate, pe cale să impună acea *pax americana* pe care o denunțase președintele Kennedy. Oricare ar fi temeiul unor astfel de suspiciuni, ce se justifică prin politica noastră în America La-

---

* Citat din sfîrșitul primului paragraf al Declarației de Independență din 4 iulie 1776 (*n.t.*).

tină, pare de acum mult mai dificil pentru Statele Unite decît pentru orice altă mare putere să utilizeze, cu oarecare șansă de succes, mijloace care sînt considerate indispensabile unei politici imperialiste, așa cum ar fi micile războaie nedeclarate, operațiuni agresive specifice războiului local desfășurate pe teritorii străine. Pentru că, în timp ce demoralizarea trupelor americane a atins, în prezent, proporții fără precedent — după revista *Der Spiegel,* în cursul ultimului an s-au înregistrat 89 088 de dezertori, 100 000 de adversari ai războiului, care refuză să îndeplinească obligațiile serviciului militar, și zeci de mii de oameni dependenți de droguri[84] —, procesul de dezintegrare din interiorul armatei a început mult mai demult și a fost precedat de manifestări asemănătoare în timpul războiului din Coreea[85]. E de ajuns să discuți cu cîțiva veterani ai acestui război — sau să citești povestea sumbră și elocventă a lui Daniel Lang în revista *The New Yorker*[86], despre desfășurarea unui caz în mare măsură tipic — ca să înțelegi că, pentru ca această țară să poată duce o politică aventuroasă și agresivă plină de succes, ar trebui să aibă loc o schimbare decisivă în „caracterul național" al poporului american. Aceeași concluzie putea fi desprinsă și datorită faptului că o opoziție extraordinar de puternică și de bine organizată s-a manifestat, din cînd în cînd, în interiorul țării. Nord-vietnamezii, cei care au urmărit de-a lungul anilor cu atenție aceste evenimente, și-au pus dintotdeauna speranțe în ele și se pare că nu s-au înșelat în aprecierile lor.

Nu încape nici o îndoială că multe lucruri pot fi încă schimbate. Dar un fapt a devenit cît se poate de clar în ultimele luni: încercările nesigure ale guvernului de a eluda garanțiile constituționale și de a-i intimida pe cei care n-au voit să se lase intimidați, care preferă să meargă la închisoare decît să suporte vreo știrbire a libertăților cîștigate, n-au fost și nu vor fi pro-

---

[84] *Der Spiegel,* nr. 35, 1971.

[85] Eugene Kinkead, „Reporter at Large", *The New Yorker,* 26 octombrie 1957.

[86] *The New Yorker,* 4 septembrie 1971.

babil suficiente ca să distrugă un regim democratic. Există motive să sperăm, împreună cu veteranul invocat de dl Lang — unul dintre cele două milioane și jumătate de veterani —, că „țara și-ar putea redobîndi latura ei mai bună ca rezultat al războiului. « Știu, spunea el, că nu e ceva pe care să poți paria, dar nu-mi vine în minte ceva mai bun »"[87].

---

[87] *Ibidem.*

Nesupunerea civică

În primăvara anului 1970, Asociația avocaților din orașul New York și-a sărbătorit centenarul printr-un simpozion pe o temă relativ neliniștitoare: „A murit legea?“ Ar fi interesant de știut, cît de cît exact, ce anume a inspirat acest strigăt de disperare. Creșterea dezastruoasă a infracțiunilor săvîrșite pe străzile metropolei americane? Perspectiva mult mai profundă a faptului că „expansiunea răului, ca un atribut al formelor tiranice moderne, a dus la subminarea oricărei credințe inocente în importanța vitală pe care o are fidelitatea față de lege, credința în virtuțile legii“? Pe de altă parte, s-a confirmat că „o serie de campanii de nesupunere civică organizate cu grijă se pot dovedi deosebit de eficiente în determinarea unor modificări dorite ale legii“[1]. În orice caz, subiectele pe care participanții le-au dezbătut în comunicările lor la îndemnul lui Eugene V. Rostow au încurajat în mod clar o viitoare perspectivă întrucîtva optimistă. Una din aceste teme sugera discutarea „relației morale dintre cetățean și lege într-o societate bazată pe liberul consimțămînt“, iar observațiile pe care le facem în continuare își propun să răspundă la această chestiune. Literatura asupra acestui subiect este inspirată în cea mai mare parte de doi oameni celebri care au fost întemnițați — Socrate, la Atena, și Thoreau, la Concord (SUA). Juriștii găsesc în comportamentul acestora un motiv de consolare, deoarece pare să confirme faptul că nesupunerea față de lege se justifică doar în cazul în care cel ce încalcă legea acceptă, și e gata chiar să

[1] Vezi Graham Hughes, „Civil Disobedience and the Political Question Doctrine“, în *New York University Law Review*, 43, 2 (martie 1968).

solicite, sancțiunea penală pentru faptele sale. Puțini sînt cei care nu ar fi de acord cu poziția senatorului Philip A. Hart: „Întregul spirit de toleranță pe care îl resimt față de un contravenient depinde de supunerea voluntară a acestuia la pedeapsa prevăzută de lege.“[2] Acest argument ne duce cu gîndul înapoi, în timp, pînă la modul popular în care figura lui Socrate a fost percepută sau, mai degrabă, greșit înțeleasă. Dar plauzibilitatea acestei interpretări în SUA pare să fie susținută în mare măsură de „una din cele mai mari ciudățenii ale justiției noastre [prin care un individ] este încurajat ori, într-un fel, constrîns să își revendice un anumit drept pe care legea i-l conferă printr-un act personal de nesupunere civică“[3]. Această „ciudățenie“ a dat naștere unei stranii și, după cum vom vedea, nu întru totul fericite alianțe între moralitate și legalitate, între conștiință și justiția în vigoare.

---

[2] În *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquility*, Raportul Final al Comisiei Naționale de Cercetare a Cauzelor Violenței și Prevenire a sa, decembrie 1969, p. 108. În ceea ce privește referințele la Socrate și Thoreau în aceste discuții, vezi și studiul lui Eugene V. Rostow intitulat „The Consent of the Governed“, publicat în numărul 3/1968 al revistei *The Virginia Quarterly*.

[3] Cf. Edward H. Levi, „The Crisis in the Nature of Law“, în *The Record of the Association of the Bar of the City of New York*, martie 1970. Rostow, dimpotrivă, susține că „este o eroare frecventă ca asemenea infracțiuni să fie considerate drept acte de nesupunere civică“ (*op. cit.*), iar Wilson Carey McWilliams, într-unul dintre cele mai interesante eseuri pe această temă — „Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism“, apărut în *Comparative Politics*, vol. I, 1969 —, pare, implicit, să fie de aceeași părere. Subliniind faptul că „inițiativele ce revin instanței de judecată depind, parțial, de acțiunea publică“, el conchide: „Completul de judecată, de fapt, stabilește identitatea actelor de nesupunere față de o autoritate, considerată de altfel ca fiind legitimă, și depinde doar de cetățeni să tragă foloase de pe urma acestor recunoașteri“ (p. 216). Nu reușesc nicidecum să-mi dau seama cum ar putea acest lucru să atenueze „ciudățenia“ dlui Levi: cetățeanul care încalcă legea cu scopul de a convinge instanțele de judecată să se pronunțe despre constituționalitatea unei legi trebuie, ca oricare alt delincvent, să fie gata să plătească pentru faptele sale — cel puțin pînă cînd tribunalul ia o hotărîre fie în favoarea acestuia, fie împotriva lui.

Deoarece „dualitatea sistemului nostru juridic permite legii unui stat să fie în contradicție cu legea federală“[4], mișcarea pentru drepturi civice în fazele ei de început, deși manifestînd în mod clar nesupunere față de reglementările și chiar legile din Sud, poate fi înțeleasă că nu a făcut decît „apel la sistemul nostru federal, referindu-se astfel, dincolo de legea și autoritatea statelor, la justiția și autoritatea națiunii“; ni se spune că, în ciuda unui secol de hibernare a legii federale, nu exista „nici cel mai mic dubiu real că reglementările [emise de stat] erau lovite de nulitate în fața legii federale“ și că, în consecință, acestea din urmă erau cele ce „nu recunoșteau legea“[5]. La o primă vedere, meritele unei astfel de teze păreau notabile. Dificultatea majoră a juristului în stabilirea unei compatibilități între nesupunerea civică și sistemul juridic din SUA, respectiv a faptului că „legea nu poate justifica încălcarea legii“[6], părea să fi fost ingenios rezolvată prin recunoașterea dualității legislației americane și identificarea nesupunerii civice cu violarea unei legi în scopul verificării constituționalității ei. Ceea ce se mai manifestă, în plus, cel puțin aparent, este și avantajul că, datorită caracterului său dualist, sistemul legislației americane, spre deosebire de alte sisteme, a făcut un loc veritabil și vizibil pentru această „lege superioară“ asupra căreia „insistă filozofia dreptului, într-un fel sau altul“[7].

Ar fi nevoie totuși de multă ingeniozitate pentru a încerca o justificare teoretică a acestei teze: poziția omului care verifică temeinicia unei legi prin încălcarea ei nu este „decît în mică măsură, sau poate chiar deloc, una de nesupunere civică“[8]; iar cel care nu se supune civic și care, animat de o viguroasă

---

[4] Nicholas W. Puner, „Civil Disobedience: An Analysis and Rationale“, în *New York University Law Review,* 43, 714 (octombrie 1968).

[5] Charles L. Black, „The Problem of the Compatibility of Civil Disobedience with American Institutions of Government“, în *Texas Law Review,* 43, 496 (martie 1965).

[6] Vezi Carl Cohen, „Civil Disobedience and Law“, în numărul special al revistei *Rutgers Law Review* (vol. 21, toamna, 1966, p. 8).

[7] *Ibid.*, Harrop A. Freeman, p. 25.

[8] Vezi Graham Hughes, *op. cit.*, p. 4.

convingere morală, invocă o „lege superioară“ va găsi că e puțin straniu să i se ceară să recunoască faptul că diversele decizii pe care le-a luat Curtea Supremă de-a lungul secolelor au fost totdeauna inspirate de acea lege situată deasupra tuturor legilor, a cărei principală caracteristică o reprezintă caracterul său imuabil. În orice caz, o serie de argumente concrete au discreditat această teză atunci cînd cei ce nu se supuneau civic (și făceau parte din mișcarea pentru drepturi civice) s-au transformat încetul cu încetul în membri voluntari ai rezistenței împotriva războiului, care, de astă dată foarte clar, încălcau dispozițiile legii federale; iar această discreditare a cunoscut apogeul atunci cînd Curtea Supremă a refuzat să se pronunțe asupra legalității războiului din Vietnam, invocînd „doctrina sferei politice“, adică exact aceleași motive pentru care legile anticonstituționale fuseseră tolerate, fără nici cel mai mic impediment, atît de multă vreme.

Între timp, numărul celor care, potențial sau în fapt, nu se supuneau civic — adică al celor care participau din proprie inițiativă la demonstrații împotriva conducerii de la Washington — s-a mărit considerabil, o dată cu creșterea apetenței guvernului pentru a-i considera pe protestatari ca delincvenți de drept comun sau pentru a le pretinde să facă dovada supremă a „sacrificiului personal“: cel care violează legile în vigoare trebuie, în mod deliberat, „să consimtă la propria sa pedeapsă“. (Harrop A. Freeman a subliniat într-un mod interesant, din punctul de vedere al unui avocat, caracterul absurd al unei astfel de cereri: „Nici un avocat nu pătrunde în sala de judecată și spune: « Onorată instanță, acest om cere să fie pedepsit. »“[9]) Iar modul în care se insistă asupra acestei nefericite și inadecvate alter-

[9] *Rutgers Law Review*, *op. cit.*, p. 26, unde Freeman se situează în dezacord cu opinia lui Carl Cohen: „Deoarece acela care nu se supune civic face acest lucru în cadrul unei structuri de legi a căror legitimitate o acceptă, această pedeapsă legală reprezintă mai mult decît o posibilă consecință a faptei sale — este încununarea cea mai naturală și mai potrivită a acesteia. [...] El își demonstrează astfel voința inclusiv de a se sacrifica pe sine pentru cauza în care crede“ (*ibid.*, p. 6).

native nu poate să apară decît natural „într-o perioadă tulbure", atunci cînd „deosebirea care trebuie să se stabilească între astfel de acte [în care un individ încalcă legea pentru a-i proba constituționalitatea] și infracțiunile obișnuite este din ce în ce mai fragilă", și cînd, pe de altă parte, nu legile locale sînt contestate, ci „puterea legislativă națională"[10].

Indiferent de cauzele reale ale unei perioade tulburi — și este vorba atît de interese politice, cît și de simple realități —, confuzia actuală, polarizarea discuțiilor noastre și caracterul lor tot mai aprins se datorează și unui eșec teoretic de a înțelege și a determina care poate fi natura reală a unui astfel de fenomen. Ori de cîte ori juriștii încearcă să găsească justificări de ordin legal sau moral pentru cel care nu se supune civic, ei identifică acest caz fie cu cel ce se opune în mod conștient la ceva, fie cu omul care probează constituționalitatea unei legi. Din păcate, situația celui care nu se supune civic nu prezintă nici o analogie cu vreuna din cele două ipostaze de mai sus, pentru simplul motiv că această delincvență nu este fapta unui individ izolat: nesupunerea civică nu se poate manifesta decît printre membrii unui grup. Rareori se recunoaște acest lucru și, chiar atunci cînd se întîmplă așa ceva, nu îi este atribuită decît o importanță marginală; „nesupunerea civică practicată de un singur individ este puțin probabil că are vreo consecință. Vinovatul va fi privit drept un excentric mult mai interesant de observat decît de condamnat. Nesupunerea civică realmente semnificativă trebuie să fie fapta unui anumit număr de persoane care au același interes"[11]. Totuși, una din caracteristicile de seamă ale însuși actului de nesupunere civică — „nesupunerea indirectă" —, care apare deja în cazul „Freedom Riders"*, unde legile (de exemplu, regulile de circulație) sînt încălcate nu pentru că el, contravenientul, socotește criticabilă legea în sine, ci pentru a se protesta împotriva deciziilor injuste

---

[10] Vezi Edward H. Levi, *op. cit.*, și Nicholas W. Puner, *op. cit.*, p. 702.

[11] Nicholas W. Puner, *op. cit.*, p. 714.

* Este vorba de o serie de grupuri liberale din nord care mergeau în statele din sud pentru a lupta împotriva discriminării rasiale (*n.t.*).

ale autorităților sau împotriva politicii guvernului, presupune o acțiune de grup (imaginați-vă un singur individ care nu respectă regulilele traficului rutier!) și a fost considerată pe drept cuvînt nesupunere „în sensul strict al cuvîntului"[12].

Tocmai această „nesupunere indirectă", care ar fi în întregime lipsită de sens în cazul persoanei care se opune în mod conștient la ceva sau în ipostaza omului care încalcă o anumită lege cu scopul de a-i proba constituționalitatea, este cea care, pe plan juridic, pare de nejustificat. De aici, necesitatea de a distinge între cei care se opun în mod conștient la ceva și cei care nu se supun civic. Aceștia din urmă reprezintă, de fapt, minorități organizate, unite mai degrabă prin hotărîri comune decît printr-un interes comun, precum și prin voința de a se opune politicii guvernului, chiar dacă asemenea minorități consideră că această politică este sprijinită de o majoritate; acțiunea lor concertată are la origine acordul comun, și tocmai acest acord este cel care dă credibilitate și încredere opiniei lor, indiferent de modul în care s-a ajuns la el. Argumentele invocate în favoarea conștiinței individuale sau a actelor individuale, adică imperativele morale și apelurile la o „lege superioară", fie ea profană sau transcendentală[13], sînt inadecvate în cazul nesupunerii civice; la acest nivel, nu va fi

---

[12] Marshall Cohen, „Civil Disobedience in a Constitutional Democracy", în *The Massachusetts Review*, 10, 211–226, primăvara 1969.

[13] Norman Cousins a definit o serie de cazuri în care ar putea funcționa conceptul unei legi superioare pur profane:

„Dacă există un conflict între securitatea statului suveran și securitatea comunității oamenilor luată în ansamblul său, protejarea celei din urmă are întîietate.

Dacă există un conflict între bunăstarea națiunii și bunăstarea umanității, are întîietate bunăstarea umanității.

Dacă există un conflict între nevoile generației actuale și nevoile unei generații viitoare, întîietate au nevoile generației viitoare.

Dacă există un conflict între drepturile statului și drepturile omului, întîietate au drepturile omului. Statul își justifică existența doar în măsura în care servește și garantează drepturile omului.

Dacă există un conflict între deciziile publice și conștiința privată, întîietate are conștiința personală.

doar „dificil“, ci de-a dreptul imposibil „să împiedicăm nesupunerea civică de la a fi o filozofie a subiectivității [...] intens și exclusiv personală, care poate să conducă pe orice individ la nesupunere, indiferent de motive“[14].

Dacă există un conflict între ceea ce urmează unei perioade de prosperitate și greutățile în menținerea păcii, pacea are întîietate“ (*A Matter of Life*, 1963, pp. 83–84; citat în *Rutgers Law Review*, *op. cit.*, p. 26).

Îmi este destul de dificil să mă las convinsă de o atare interpretare a legii superioare „în termeni de principii“, așa cum rezultă din această enumerare.

[14] Nicholas W. Puner, *op. cit.*, p. 708.

I

Figurile lui Socrate și Thoreau nu apar doar în literatura centrată pe subiectul nostru, ci, de asemenea, ceea ce este mai important, în chiar mintea celor care se dedau la acte de nesupunere civică. Celor educați în tradiția apuseană a conștiinței — și cine nu a fost format astfel? — li se pare total natural să situeze acordul cu opinia celuilalt pe un loc secund față de decizia luată în singurătate, *in foro conscientiae*, ca și cum ceea ce ar împărți cu ceilalți oameni nu ar fi nicidecum vreo opinie sau judecată, ci o conștiință comună. Și, deoarece argumentele invocate în sprijinul acestei opinii se întemeiază de obicei pe reminiscențe mai mult sau mai puțin vagi despre ceea ce Socrate și Thoreau au avut de afirmat cu privire la „raporturile dintre conștiința morală și lege", cel mai bine ar fi să începem aceste considerații printr-o succintă examinare a ideilor pe care cele două personaje le-au avut asupra acestei chestiuni.

În privința lui Socrate, textul cel mai important este dialogul *Criton* de Platon, iar argumentele expuse acolo se arată mult mai echivoce și mult mai puțin viguroase în a sprijini ideea unei senine și nesilite supuneri în fața unor pedepse decît pretind textele cu caracter juridic sau filozofic. În primul rînd, Socrate, în timpul procesului său, nu pune nici o clipă la îndoială legile înseși, ci doar eroarea judiciară căreia i-a fost victimă, pe care o prezintă drept „accidentul" (τύχη) care i s-a întîmplat. Propria soartă, marcată de nenoroc, nu-i dă nici un drept „să încalce învoiala dintre el și legi și legămîntul de

a le respecta“ (52 e)*; gîlceava sa nu este cu legile, ci cu judecătorii. Pe de altă parte, Socrate îi explică lui Criton (care a încercat să-l convingă să fugă și să meargă în exil) că această opțiune i s-a oferit, în mod legal, în deschiderea procesului însuși: „[...] în timpul procesului aveai putința, dacă ai fi vrut, să obții o condamnare la exil și să faci atunci, cu voia Cetății, ceea ce te pregătești să faci acuma fără voia ei. Numai că pe atunci te lăudai că nu te superi dacă trebuie să mori și, sînt chiar cuvintele tale, că preferi exilului moartea“ (52 c). Mai știm, de asemenea, din *Apărarea lui Socrate*, că Socrate ar fi putut să renunțe la examinarea critică în public a lucrurilor care, negreșit, ar fi dus la sporirea îndoielilor în privința obiceiurilor și credințelor încetățenite și că, din nou, el a preferat moartea, căci „o viață lipsită de această cercetare nu e trai de om“ (38 a). Cu alte cuvinte, Socrate nu ar fi rămas consecvent propriilor sale vorbe dacă ar fi încercat să scape; el ar fi dezmințit tot comportamentul din timpul procesului — le-ar fi întărit judecătorilor „convingerea“ că l-au „condamnat pe drept“ (53 b). Avea această datorie — *față de el însuși*, precum și față de cetățenii cărora li se adresase — de a rămîne și de a muri. „Aceasta reprezintă achitarea unei datorii de onoare — obligația morală a unui om de onoare care a pierdut un pariu și care plătește pentru că altfel nu se poate împăca acum cu el însuși. A existat, într-adevăr, un contract, iar ideea unui contract apare subiacent în cea de-a doua jumătate a dialogului *Criton*, dar [...] contractul care leagă între ele părțile reprezintă *obligația conținută de proces*“[15] (*s. n.*).

Cazul lui Thoreau, chiar dacă e mult mai puțin dramatic (a petrecut o noapte în închisoare pentru că refuzase să plătească

---

* Pentru citatele din *Criton* și *Apărarea lui Socrate*, vezi Platon, *Opere*, traducere de Marta Guțu și Francisca Băltăceanu, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1975, pp. 39,73 (*n. t.*).

[15] Vezi excelenta analiză a lui N. A. Greenberg, „Socrates' Choice in the Crito“, în *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 70, nr. 1, 1965, care atestă faptul că dialogul *Criton* poate fi înțeles corespunzător numai dacă este citit în relație cu *Apărarea lui Socrate*.

impozitul electoral unui guvern care tolera sclavia, dar și-a lăsat mătușa să-i plătească, a doua zi dimineața, suma datorată), pare totuși, la o primă vedere, să se potrivească mai mult subiectului dezbaterii noastre, deoarece, spre deosebire de Socrate, el a protestat împotriva nedreptății legilor înseși. Problema în acest exemplu este că în „On the Duty of Civil Disobedience" (celebrul eseu inspirat de incident, care a dus la îmbogățirea vocabularului nostru politic cu termenul de „nesupunere civică") Thoreau nu discută cazul său din punctul de vedere al relației morale dintre *cetățean* și lege, ci din acela al conștiinței individuale și al obligațiilor morale pe care le impune această conștiință: „În general, un om nu are datoria să se consacre suprimării vreunui rău existent, chiar dacă ar fi vorba de o nedreptate dintre cele mai vătămătoare; poate să aibă alte preocupări și alte angajamente; dar este de datoria sa, cel puțin, să încerce să aibă mîinile curate, și chiar dacă nu se gîndește la rău, să refuze de fapt să-l susțină." Thoreau nu pretindea că a încerca să ai mîinile curate este suficient pentru a îndrepta lumea, nici că un om are vreo obligație să procedeze astfel. Omul „a venit pe această lume nu ca să facă din ea un loc bun de locuit, ci ca să trăiască în el, fie că acel loc e bun sau rău". Într-adevăr, acesta este felul în care toți am venit pe lume — fericiți dacă lumea sau locul în care am sosit este un loc bun pentru a trăi, sau cel puțin unul unde nedreptățile existente nu sînt „de așa natură încît să te constrîngă să devii un agent al nedreptății exercitate față de aproapele tău". Dacă există un astfel de caz, „voi spune: trebuie să încalc legea". Și Thoreau avea dreptate: conștiința individuală nu cere nimic mai mult[16].

Aici, ca și în tot cuprinsul cărții, conștiința are un caracter apolitic. Nu este interesată, în primul rînd, de lumea în care se săvîrșește o nedreptate și nici de consecințele pe care nedreptatea le poate avea asupra viitorului curs al acestei lumi. Ea nu spune o dată cu Jefferson: „Tremur *pentru țara mea* cînd

[16] Toate citatele sînt din eseul lui R. W. Thoreau „On the Duty of Civil Disobedience" (1849).

mă gîndesc că Dumnezeu este drept; că dreptatea Sa nu poate fi în amorțeală la nesfîrșit“[17], deoarece conștiința se teme aici pentru eul individual și pentru integritatea acestuia. Conștiința poate fi, așadar, mult mai radicală și să spună, prin Thoreau: „Acest popor trebuie să înceteze să-i mai țină pe alții în sclavie și să poarte război împotriva Mexicului, *chiar dacă rezultatul ar fi încetarea existenței lui ca națiune*“ (*s. n.*), în timp ce, pentru Lincoln, „țelul suprem“, chiar și în lupta pentru emanciparea sclavilor, rămînea, cum scria acesta în 1862, cel de „a salva Uniunea, și nu acela [...] de a ocroti ori de a eradica sclavia“[18]. Aceasta nu înseamnă nicidecum că Lincoln nu-și dădea seama de „monstruoasa nedreptate a sclaviei înseși“, așa cum o calificase cu opt ani mai înainte; înseamnă că era deopotrivă conștient de distincția necesară dintre „îndatorirea sa oficială“ și „dorința proprie ca pretutindeni să nu existe decît oameni liberi“[19]. Iar această distincție, dacă cineva face abstracție de circumstanțele ei istorice totdeauna complexe și echivoce, se arată a fi, într-o ultimă instanță, foarte asemănătoare celei avansate de Machiavelli, cînd a afirmat: „Îmi iubesc locul de baștină mai mult decît propriul suflet.“[20] Discrepanța dintre „îndatorirea oficială“ și „dorința personală“, în cazul lui Lincoln, nu indică în mai mare măsură o lipsă de angajare morală decît indică discrepanța dintre cetate și suflet faptul că Machiavelli era ateu și că el nu credea nici în mîntuirea eternă și nici în osînda veșnică.

Acest posibil conflict dintre „omul bun“ și „bunul cetățean“ (după Aristotel, omul virtuos ar putea fi un bun cetățean doar într-un stat bun, iar după Kant, chiar și o „seminție de demoni“ ar putea fi capabilă să rezolve problema elaborării unei consti-

---

[17] *Notes on the State of Virginia,* Query XVIII (1781–1785).

[18] Citat din faimoasa scrisoare către Horace Greeley, reprodus aici după Hans Morgenthau, *The Dilemmas of Politics,* Chicago, 1958, p. 80.

[19] Citat din Richard Hofstadter, *The American Political Tradition,* New York, 1948, p. 110.

[20] Allan Gilbert (ed.), *The Letters of Machiavelli,* New York, 1961, scrisoarea 225.

tuții, „cu condiția ca aceștia să dea dovadă de inteligență"), dintre sinele individual, care crede sau nu într-o viață de apoi, și membrul unei comunități — sau, cum se spune în zilele noastre, dintre morală și politică — un atare conflict, așadar, este foarte vechi, mai vechi chiar decît cuvîntul „conștiință", a cărui semnificație îndeobște acceptată, folosită în prezent, este relativ recentă. Aproape tot atît de vechi sînt și justificările în favoarea uneia sau alteia din cele două poziții. Thoreau era destul de consecvent cu el însuși pentru a recunoaște că putea oricînd să fie învinuit de iresponsabilitate, cel mai vechi reproș adus unui „om bun". El face remarca explicită că nu este „răspunzător de funcționarea cu succes a mașinăriei societății", că nu e „fiul inginerului mecanic". Vechiul dicton *Fiat justicia et pereat mundus* („Să se facă dreptate, chiar dacă ar pieri lumea"), invocat de obicei retoric ca argument împotriva partizanilor unei justiții absolute, adeseori cu scopul de a se găsi o scuză unor fapte rele și unor crime, exprimă cît se poate de plastic esența acestei dileme.

Totuși, argumentul că „la nivelul moralei individuale, nu există o soluție pentru problema nesupunerii față de lege"[21] este de un cu totul alt ordin. Sfaturile conștiinței nu sînt doar apolitice, ci îmbracă întotdeauna o expresie pur subiectivă. Cînd Socrate afirmă că „este mai urît să comiți o nedreptate, decît să o suporți", el lasă să se înțeleagă acolo clar că așa era mai bine *pentru el*, la fel cum era preferabil, zice el, să fie „în dezacord [...] cu cei mai mulți oameni", decît să nu se afle „în armonie" cu el însuși și să se contrazică[22]. Din punct de vedere politic, dimpotrivă, ceea ce contează este faptul că a fost comis un act blamabil; legea consideră irelevant cine se procopsește ca urmare a aplicării ei — cel ce o încalcă sau cel care, în acest fel, suferă. Codurile noastre de legi fac distincție între infracțiunile în care urmărirea penală este obligatorie, deoarece

---

[21] *To Establish Justice ..., op. cit.*, p. 98.

[22] *Gorgias*, 482 b, c și 489 a. [Vezi Platon, *Opere*, vol. I, ed.cit., traducere de Alexandru Cizek, pp. 339, 346 — *n.t.*]

întreaga comunitate a avut de suferit de pe urma încălcării legii, și delictele în care sînt implicați doar autorul și victimele, care pot să intenteze sau nu un proces. În primul caz, starea de spirit a persoanelor în cauză contează doar în măsura în care actul este făcut cu intenție și atîta vreme cît se iau în seamă circumstanțele atenuante; dar nu contează dacă acela care a suferit un prejudiciu dorește sau nu să-l ierte pe celălalt, sau dacă se va fi convins că autorul faptei nu va avea vreodată intenția de a recidiva.

În *Gorgias*, Socrate nu se adresează cetățenilor, așa cum face în *Apărarea lui Socrate*, venind apoi în sprijinul acestei lucrări prin *Criton.* Aici Platon îl lasă pe Socrate să se exprime ca filozof care a descoperit că oamenii intră în relație nu numai cu semenii lor, dar și cu ei înșiși, și că această din urmă relație, un anumit mod de a te comporta cu tine însuți și de unul singur, impune o serie de reguli valabile și pentru comportamentul cu aproapele nostru. Acestea sînt prescripțiile după care se conduce conștiința, și ele sînt, asemeni celor expuse de Thoreau în eseul său, întru totul negative. Ele nu ne indică ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce nu trebuie să facem. Ele nu precizează anumite principii de a acționa, ci pun o serie de opreliști peste care nu ar trebui să treacă actele noastre. Ele ne spun: Nu fă rău, pentru că atunci va trebui să trăiești împreună cu un răufăcător. Platon, în dialogurile sale de mai tîrziu — *Sofistul* și *Theaitetos* — brodează pe marginea acestei teme socratice a raporturilor dintre „mine“ și „eu însumi“ și definește gîndirea ca un dialog mut între „eu însumi“ și „mine“. Într-o perspectivă existențială, acest dialog, ca orice dialog, le cere participanților să fie prieteni. Validitatea afirmațiilor socratice depinde de natura celui care le rostește, precum și de firea celui căruia îi sînt adresate. Ele reprezintă pentru om adevăruri evidente, în măsura în care acest om este o ființă gînditoare. Pentru cei care nu gîndesc, care nu intră în relație cu ei înșiși, aceste propoziții nu sînt evidente prin ele însele și nici nu pot fi demonstrate.[23] Acești

[23] Acest lucru este expus cît se poate de clar în cea de-a doua carte din

oameni — și ei reprezintă „mulțimea" — nu pot ajunge să manifeste un interes față de propria lor personalitate decît, așa cum spune Platon, prin intermediul unei credințe într-o existență mitică ulterioară, în care oamenii buni vor fi recompensați și cei răi — pedepsiți.

Astfel, prescripțiile conștiinței se raportează la interesul pe care omul îl are față de propria sa persoană. Se spune: Ferește-te să realizezi un lucru în a cărui companie n-ai putea trăi. Este același raționament care l-a făcut „pe Camus să insiste asupra necesității de a te opune la nedreptate, *cu scopul de a ocroti propria sănătate mintală și bunăstarea individului care se opune*"[24] (*s. n.*). Semnificațiile politice și juridice ale unei astfel de argumentări implică două grave metehne. În primul rînd, ea nu poate fi generalizată, căci, pentru a-și menține validitatea, trebuie să rămînă subiectivă. Un lucru cu gîndul căruia nu mă pot împăca s-ar putea să nu bîntuie nicidecum conștiința unui alt om. Rezultă că conștiințele individuale se ridică unele împotriva celorlalte. „Dacă decizia de a încălca legea ar depinde într-adevăr de conștiința individuală, e greu de sesizat în fața legii în ce măsură dr King e mai vrednic de laudă decît Ross Barnett, guvernatorul statului Mississippi, care era la rîndul său profund convins de justețea cauzei sale și accepta, pentru aceasta, să facă chiar și închisoare."[25] Cea de-a doua și, poate, cea mai serioasă dificultate constă în faptul că, definită laic, conștiința presupune nu numai că omul are capacitatea înnăscută de a deosebi binele de rău, dar și că este interesat de propria persoană, deoarece simțul datoriei nu se poate fonda decît pe un asemenea interes. Și acest

---

Republica, unde propriii discipoli ai lui Socrate fac „elogiul vieții nedrepte" (358 d). Ei sînt și vor rămîne convinși că dreptatea este un adevăr evident în sine, dar argumentele lui Socrate nu sînt convingătoare și ele arată că, în cazul acesta de reflecție, poate tot atît de bine să fie „demonstrată" cauza nedreptății. [Vezi Platon, *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 121 — *n.t.*]

[24] Citat după Christian Bay, „Civil Disobedience", în *The International Encyclopedia of the Social Sciences,* 1968, II, p. 486.

[25] *To Establish Justice ..., op. cit.*, p. 99.

interes față de sine cu greu poate fi considerat automat. Deși știm că ființele umane sînt capabile să gîndească — să intre în relație cu ele însele —, nu știm cîte dintre ele dau curs acestei activități nu prea profitabile; tot ce putem spune e că obiceiul de a reflecta asupra a ceea ce faci nu depinde nicidecum de statutul social, de educație sau de valoarea intelectuală a individului. În acest sens, ca și în multe altele, „omul bun" și „bunul cetățean" nu se confundă nicidecum, iar aceasta nu doar în accepțiunea dată de Aristotel. Oamenii de calitate și de curaj ies astfel în evidență numai în situații extreme, cînd apar brusc, ca din neant, în toate straturile societății, fără să putem ghici originea lor. Bunul cetățean, dimpotrivă, trebuie să fie „vizibil"; comportamentul lui răspunde unor norme și este posibil să-l analizezi — cu rezultatul nu foarte reconfortant că e vorba de o minoritate redusă: de regulă, acești „buni cetățeni" au beneficiat de o excelentă educație și provin din clasele superioare ale societății.[26]

Problema importanței politice care să fie acordată deciziilor morale — decizii luate *in foro conscientiae* — a fost mult complicată de conotații la origine religioase, apoi laicizate, pe care le-a avut noțiunea de conștiință sub influența filozofiei creștine. În accepția de azi, atît în domeniul moral, cît și în cel al dreptului, conștiința (*conscience*) se consideră a fi permanent trează în noi, ca și cum ar fi identică faptului de a fi conștient (*consciousness*). (Este adevărat că a trebuit să treacă mult timp pînă cînd limba engleză să distingă între acești doi termeni; în unele limbi, cum ar fi franceza, un același termen, *conscience*, servește încă la a desemna cele două concepte). Glasul conștiinței era vocea lui Dumnezeu și anunța Legea Divină, înainte ca ea să devină acel *lumen naturale* care le face cunoscută oamenilor existența unei legi superioare. În calitate de cuvînt al lui Dumnezeu, ea formula prescripții pozitive a căror validitate se sprijinea pe porunca divină: „Supune-te mai degrabă lui Dumnezeu decît oamenilor" — o poruncă a

[26] Wilson Carey McWilliams, *op. cit.*, p. 223.

cărei forță constrîngătoare era total obiectivă, fără să facă trimitere la instituțiile umane, și care putea astfel să fie îndreptată, precum în timpul Reformei, chiar și împotriva a ceea ce se pretindea că este instituția — divin inspirată — a Bisericii. Pentru sensibilitatea epocii moderne, lucrul acesta sună a „pledoarie *pro domo*", „se învecinează cu blasfemia" — trufașă pretenție de a cunoaște voința lui Dumnezeu și de a se crede asigurat de propria sa justificare finală.[27] Nu la fel apare acest lucru și celui care crede într-un Dumnezeu creator, care s-a revelat singurei creaturi pe care a făcut-o după chipul Său. Dar nu se poate contesta caracterul anarhic al acestor conștiințe divin inspitate, chestiune atît de evidentă la începuturile creștinismului.

Prin urmare, relativ tîrziu și într-un număr restrîns de țări, legea a sfîrșit prin a-i recunoaște pe cei care nu se supuneau civic din motive religioase, dar numai în cazul în care aceste persoane recurgeau la o Lege Divină revendicată și de o grupare religioasă recunoscută, ce nu putea fi ușor ignorată de comunitatea creștină. Criza profundă care cuprinde în momentul actual bisericile și numărul tot mai mare de protestatari care pretind că nu întrețin nici o relație cu vreo instituție religioasă, care înțeleg sau nu să-și justifice scrupulele prin respectarea unei legi divine, a avut ca rezultat ivirea unor mari dificultăți. Aceste dificultăți nu prea au șanse de aplanare prin înlocuirea pedepsei legale cu apelul la o lege superioară, recunoscută în mod public și validată religios. „Ideea că este suficientă acceptarea sancțiunii pentru a justifica o încălcare a legii nu își are originea în Gandhi și în tradiția nesupunerii civice, ci în Oliver Wendell Holmes și în tradiția realismului juridic. [...] Această doctrină [...] se dovedește de-a dreptul absurdă [...] în domeniul dreptului penal [...] Este un lucru stupid să se presupună că un incendiu declanșat cu bună știință, un viol sau o crimă și-ar găsi o justificare dacă fie și un singur om ar accepta să

[27] Leslie Dunbar, citat în „On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought" de Paul F. Power, în *The American Political Science Review*, martie 1970.

se supună la sancțiunea prevăzută pentru faptele sale."[28]. Este păcat că, în opinia multor oameni, „voința unui sacrificiu de sine" reprezintă cea mai bună dovadă a „intensității angajamentului"[29], a „seriozității celui ce nu se supune și a fidelității sale față de lege"[30], căci această formă de fanatism, exprimat deschis, indică de obicei fapta unor oameni excentrici, sau, în orice caz, face imposibilă discutarea rațională a datelor problemei.

Mai mult, între conștiința credinciosului, care ascultă vocea lui Dumnezeu și se supune cerințelor acelui *lumen naturale,* și conștiința profană, în sensul strict al cuvîntului, există o deosebire ca de la cer la pămînt — această cunoaștere și acest dialog cu sine însuși, care, în limbaj ciceronian, dezvăluie mai bine decît o mie de martori fapte care altfel pot rămîne pentru totdeauna neștiute. Aceasta este conștiința care se exprimă într-un mod atît de magnific în *Richard al III-lea**. Ea nu face decît „să înalțe în spiritul omului atîtea obstacole"; nu e întotdeauna prezentă în acesta, dar îl așteaptă în solitudine și îmbrățișarea sa se oprește cînd noaptea a trecut și cînd omul se regăsește în mijlocul semenilor. Doar atunci cînd încetează să mai fie singur cu sine însuși va putea spune: „Conștiința nu-i decît un cuvînt de care se servesc netrebnicii. Și pură invenție pentru a-i face pe cei puternici să se teamă." Frica de a fi singur, față în față cu sine însuși, poate fi la fel de eficientă pentru a abate omul de la fapte rele, dar această frică, prin însăși natura ei, nu e prea convingătoare pentru alții. Fără îndoială că pînă și această obiecție întemeiată pe scrupule poate căpăta o semnificație politică, atunci cînd atare scrupule se regăsesc într-un anumit număr de conștiințe și cînd protestatarii, cei ce se opun conștient la ceva, decid să își facă auzite vocile într-un loc public. Dar atunci nu mai este vorba de simple cazuri individuale, nici de un fenomen ale cărui date pot fi comparate cu exemple-

---

[28] Marshall Cohen, *op. cit.*, p. 214.

[29] Carl Cohen, *op. cit.*, p. 6.

[30] Vezi, în acest sens, Marshall Cohen, *op. cit.*

* Vezi William Shakespeare, *Richard al III-lea,* actul V, scena a III-a (*n.t.*).

le lui Socrate sau Thoreau. Ceea ce a fost hotărît *in foro conscientiae* a ajuns acum să facă parte din opinia publică; și dacă cei ce aparțin acestui grup specific de oameni care nu se supun civic pot încă să se prevaleze de justificarea inițială — vocea conștiinței —, ei, de fapt, nu se mai bazează doar pe această singură forță. Soarta care este rezervată, în locul public, judecății conștiinței seamănă mult cu soarta adevărului rostit de filozof: devine o opinie pe care nimic nu o mai poate distinge de alte opinii. Iar tăria opiniei nu depinde de conștiință, ci de numărul celor cu care este asociată — „un acord unanim că un anumit lucru este rău [...] face și mai credibilă nocivitatea sa reală"[31].

[31] Nicholas W. Puner, *op. cit.*, p. 714.

II

Nesupunerea față de lege, atît civilă cît și penală, a devenit un fenomen de masă în ultimii ani nu doar în America, ci și în multe alte părți ale lumii. Contestarea autorităților de drept, indiferent că sînt religioase sau laice, sociale sau politice, s-ar putea să fie socotită într-o bună zi ca fenomen ce a cuprins întreaga lume, drept cel mai de seamă eveniment din ultimul deceniu*. Într-adevăr, „legile par să-și fi pierdut puterea pe care o aveau“[32]. Privind din exterior și într-o perspectivă istorică, nu se poate imagina vreun semn mai evident, o mărturie mai explicită a instabilității și vulnerabilității interne a guvernelor și sistemelor juridice existente. Dacă istoria îi învață pe oameni ceva în privința cauzelor revoluției — iar istoria nu ne inițiază în prea multe lucruri, dar ne învață totuși mult mai mult decît considerațiile teoretice ale științelor sociale —, acesta este faptul că revoluțiile sînt precedate de o dezintegrare a sistemelor politice, că simptomul evident de dezintegrare este erodarea progresivă a autorității guvernamentale, precum și că pricina acestei erodări este incapacitatea guvernului de a funcționa corespunzător, de unde și dubiile cetățenilor în legătură cu legitimitatea lui. Această stare de lucruri reprezintă ceea ce marxiștii obișnuiau să numească o „situație revoluționară“ — care, desigur, cel mai adesea nu se transformă într-o revoluție.

* Prima ediție din *Crises of the Republic* a apărut în 1969 (*n.t.*).

[32] Wilson Carey McWilliams, *op. cit.*, p. 211.

În contextul discuției de față, marea amenințare la adresa sistemului juridic al Statelor Unite reprezintă un exemplu cît se poate de elocvent. Lamentațiile despre „proliferarea canceroasă a diverselor forme de nesupunere“[33] nu au prea mult sens dacă nu se recunoaște că, de mulți ani, organismele împuternicite cu menținerea ordinii nu au fost în stare să ia măsurile cuvenite pentru respectarea legilor și regulamentelor care reprimă traficul de droguri, agresiunile și spargerile. Luînd în considerare faptul că oamenii care săvîrșesc asemenea încălcări ale legii au nouă șanse din zece să nu fie niciodată descoperiți și că doar unul din o sută de infractori ajunge la închisoare, există motive întemeiate să fim uimiți că situația nu este mai rea și că numărul unor asemenea crime și delicte nu este mai mare. (Conform raportului din 1967 al Comisiei pe probleme de aplicare a legilor și de administrare a justiției, ce funcționează pe lîngă președintele Statelor Unite, „pentru mai bine de jumătate din numărul delictelor săvîrșite nu se face niciodată plîngere la poliție“, iar dintre „delictele pentru care totuși se depune plîngere, mai puțin de un sfert sînt urmate de arestări. Aproape jumătate din arestările preventive au beneficiat de neînceperea urmăririi penale“.)[34] E ca și cum am fi angajați într-un experiment la scară națională, inițiat cu scopul de a afla la cît se ridică, în ansamblul unei societăți, numărul potențialilor infractori, adică al oamenilor care sînt împiedecați să comită delicte doar prin forța preventivă a legii. Rezultatele pot să nu fie prea încurajatoare pentru cei ce estimează că pornirile criminale reprezintă niște aberații — cu alte cuvinte, că sînt gesturile spontane ale unor oameni bolnavi psihic, ale căror acte sînt consecința afecțiunii de care suferă. Adevărul, tot atît de simplu pe cît de înfricoșător, este că persoanele care — în condiții normale — ar fi putut, probabil, visa la săvîrșirea unor astfel de crime, fără a avea vreodată intenția de a le comite, au

---

[33] *To Establish Justice..., op. cit.*, p. 89.

[34] *Law and Order Reconsidered,* Raport al Grupului Operativ de Aplicare a Legii, adresat Comisiei Naționale de Cercetare a Cauzelor Violenței și Prevenirea sa, nedatat, p. 266.

adoptat, în condiții de toleranță completă a legii și a societății, un comportament excesiv de criminal.[35]

În societatea de azi, atît potențialii infractori (adică criminalii neprofesioniști și neorganizați), cît și cetățenii ce se supun legilor nu au nevoie de cercetări sofisticate pentru a li se demonstra că încălcările legii au mari șanse — altfel spus, șanse previzibile — să nu fie sancționate niciodată de lege. Știm, din păcate, că trebuie să ne fie mai puțin frică de crima organizată decît de huliganii ocazionali — care acționează atunci cînd li se oferă un prilej favorabil — și de total justificata lor „lipsă de preocupare că ar putea suferi rigorile legii"; iar această stare de fapt nu este schimbată și nici elucidată de cercetările făcute cu privire la „încrederea populației în modul de funcționare a sistemului juridic american"[36]. Reacționăm astfel nu atît față de procesul judiciar, cît pur și simplu față de faptul că actele criminale nu au deloc consecințe juridice, că

---

[35] Exemple oribile ale acestui adevăr au fost revelate de către așa-zisul „Proces Auschwitz" ținut în Germania, despre a cărui desfășurare se pot afla amănunte din cartea *Auschwitz*, de Bernd Naumann (New York, 1966). Acuzații reprezentau „nu mai mult decît o mînă de cazuri peste care nu se putea trece cu vederea" alese din cei aproximativ 2 000 de membri S.S. ce s-au perindat în lagărul de concentrare între 1940 și 1945. Toți aceștia au fost acuzați de crimă, singura faptă penală care, în 1963, cînd începea procesul respectiv, nu beneficia de prescripție. Auschwitzul a reprezentat lagărul de exterminare sistematică, dar atrocitățile pe care aproape toți cei acuzați le-au comis nu aveau nimic de a face cu ordinul de a se da curs „soluției finale"; conform legislației naziste, pentru crimele lor erau pasibili de pedeapsă, iar în cîteva situații rarisime aceia care s-au dedat la așa ceva au și fost pedepsiți de guvernul nazist. Acuzații însă nu fuseseră selecționați special pentru a sluji într-un lagăr de exterminare; ei veniseră la Auschwitz doar fiindcă nu erau apți pentru serviciul militar. Aproape nici unul dintre ei nu avea dosar penal și despre nici unul nu se știa să fi fost un sadic ori un ucigaș. Înainte de a veni la Auschwitz, precum și în timpul celor optsprezece ani petrecuți în Germania postbelică, ei fuseseră cetățeni respectați și respectabili, nedeosebindu-se prin nimic de vecinii lor.

[36] Aluzie la o subvenție de un milion de dolari alocată de Fundația Ford cu scopul de a „studia încrederea populației în modul de funcționare

nu le este aplicată procedura judiciară. Într-o altă ordine de idei, trebuie să ne întrebăm ce s-ar întîmpla dacă forțele poliției ar fi suficient de întărite, astfel încît 60–70% din infracțiuni să fie urmate de arestarea și judecarea celor care le comit. Aceasta ar însemna colapsul instanțelor judecătorești, și așa supraaglomerate, și ar avea efecte cît se poate de terifiante asupra sistemului penitenciar, tot atît de groaznic de încărcat și el. În situația actuală, ne înspăimîntă nu doar faptul că poliției îi lipsește forța necesară, ci și că remediile radicale aduse sistemului judiciar ar putea provoca dezastrul tuturor celorlalte părți, tot atît de importante, ale acestuia.

Invariabil, la această situație, precum și la alte evidente eșecuri ale serviciilor publice, guvernul a reacționat prin formarea unor comisii de studiu a căror fantastică proliferare din ultimii ani a făcut indubitabil din Statele Unite una din țările cu cele mai multe anchete și cercetări de pe glob. Fără îndoială, atare comisii — după ce au avut nevoie de mult timp și de mulți bani pentru a afla că, de exemplu, „cu cît ești mai sărac, cu atît ai șanse mai mari să suferi de malnutriție cronică" (o perlă a gîndirii omenești ce și-a făcut loc în rubrica „Citatul zilei"[37] din ziarul *New York Times*) — au ajuns adeseori să facă și recomandări rezonabile. Totuși, rareori li se dă și curs, fiind mai degrabă examinate de o altă grupă de cercetători. Trăsătura comună tuturor acestor comisii e încercarea disperată de a găsi „cauzele mai profunde" ale oricărei probleme — îndeosebi dacă aceasta implică violență —, și, întrucît „cauzele mai profunde" sînt, prin definiție, cauze ascunse, rezultatul final al acestui tip de cercetare efectuat în echipă este, de cele mai multe ori, formularea de ipoteze sau de teorii nedemonstrabile.

---

a sistemului juridic american"; a se compara cu „studiul agenților însărcinați cu menținerea ordinii", efectuat fără concursul unei echipe de cercetători de Fred P. Graham, de la *New York Times*, care ajunge la concluzia, evidentă, potrivit căreia „faptul că unor criminali nu le pasă dacă sînt pedepsiți a dus la o foarte gravă stare de criză". Vezi Tom Wicker, „Crime and the Courts", în *New York Times*, 7 aprilie 1970.

[37] Vezi numărul din 28 aprilie 1970.

Consecința este că cercetarea a devenit un substitut al acțiunii, iar „cauzele mai adînci" le copleșesc pe cele evidente, care, adeseori, sînt atît de simple încît nici unui om „serios" ori „cu carte" nu i se poate cere să le dea vreo atenție. Desigur, găsirea unor remedii pentru deficiențe evidente nu este o garanție a soluționării unei probleme; dar neglijarea descoperirii remediilor înseamnă că problema nu va fi nici măcar definită corespunzător.[38] Cercetarea are tendința să devină astfel o tehnică de eschivare, ceea ce în mod sigur nu ajută și așa erodatei reputații de care se bucură știința.

Întrucît atitudinea de nesupunere și sfidare a autorității caracterizează în general timpul nostru, e tentant să privești nesupunerea civică doar ca un caz particular. Din punct de vedere juridic, legea este deopotrivă încălcată de cel care comite actul de nesupunere civică și de delincventul de drept comun; este de înțeles că publicul în general și îndeosebi juriștii consideră că nesupunerea civică, tocmai datorită caracterului său public, are în fond o natură criminală[39], și asta în pofida tuturor dovezilor și argumentelor contrarii; într-adevăr, probele care ar putea „demonstra că faptele de nesupunere civică [...] au tendința de a [...] conduce la comiterea de infracțiuni" nu sînt doar „insuficiente", ci pur și simplu inexistente.[40] Deși e adevărat că mișcările extremiste și, cu siguranță, revoluțiile atrag elementele criminale, nu ar fi nici corect și nici înțelept să

[38] Cum este, de exemplu, faptul studiat de numeroși cercetători: copiii care frecventează școli situate în cartierele cele mai mizerabile nu se preocupă deloc de școală. Or, între alte cauze atît de evidente, acești copii sosesc la școală fără să fi luat micul dejun și sînt lihniți de foame. Rezultatele lor slabe la școală au anumite cauze „mai profunde", și nu este deloc sigur că situația lor școlară s-ar ameliora dacă ar mînca de dimineață. Dimpotrivă, este sigur că nu s-ar putea obține rezultate școlare bune într-o clasă de elevi înfometați, chiar dacă aceștia ar fi niște mici genii.

[39] Judecătorul Charles E. Whittaker, ca și mulți alți colegi de breaslă, „atribuie această stare de criză ideilor favorabile nesupunerii civice". Vezi Wilson Carey McWilliams, *op. cit.*, p. 211.

[40] *To Establish Justice ...*, *op. cit.*, p. 109.

confundăm realități absolut diferite; cei ce săvîrșesc infracțiuni sînt la fel de periculoși pentru mișcările politice ca și pentru societate privită în întregul ei. Mai mult, în timp ce nesupunerea civică poate fi considerată drept indicator al unei semnificative scăderi a autorității legii (slăbire care are, de altfel, cu totul alte pricini), delincvența de drept comun nu este decît consecința inevitabilă a unei dezastruoase erodări a competenței și eficienței poliției. Propunerile de sondare a „mentalității criminale" fie cu ajutorul testelor Rorschach, fie cu al agenților informatori, sună sinistru, dar aparțin și ele acelorași tehnici de eschivare. Un șuvoi neîntrerupt de ipoteze sofisticate referitoare la mentalitatea (cea mai insesizabilă caracteristică a omului) criminalului pune în penumbră faptul incontestabil că nimeni nu e în stare să-l ia pe acesta de guler, tot astfel cum presupunerea ipotetică potrivit căreia polițiștii ar manifesta „atitudini negative *latente*" încearcă să ascundă rezultatul cît se poate de negativ al luptei lor împotriva delincvenței.[41]

Nesupunerea civică survine fie atunci cînd un număr semnificativ de cetățeni au ajuns la convingerea că mecanismele normale ale evoluției nu mai funcționează sau că revendicările lor nu sînt ascultate ori nu sînt urmate de nici un efect, fie, dimpotrivă, cînd guvernul este pe cale să facă schimbări, s-a angajat și persistă într-un mod de acțiune în care legalitatea și constituționalitatea fac obiectul unor serioase îndoieli. Există numeroase exemple: șapte ani de luptă în Vietnam fără declarație de război; creșterea influenței serviciilor secrete în treburile obștești; amenințări pe față ori foarte puțin voalate împotriva libertăților garantate de Amendamentul I [al Constituției SUA]; încercările de a deposeda Senatul de puterile sale constituționale, avînd drept urmare invadarea Cambodgiei ordonată de președintele țării într-un dispreț total față de Constituție (care stipulează, în mod expres, aprobarea Congresului înainte de începerea unui război); ca să nu mai amintim

[41] *Law and Order Reconsidered, op. cit.*, p. 291.

nimic despre calificarea și mai amenințătoare de către vicepreședinte a celor ce opun rezistență și a disidenților drept „« vulturi » [...] și « paraziți » [pe care] ne permitem să-i despărțim de restul societății noastre fără vreun regret mai mare decît acela pe care-l resimțim cînd înlăturăm merele stricate dintr-un butoi“ — afirmație ce reprezintă o adevărată provocare nu numai la adresa Constituției, ci și a oricărei ordini de drept[42]. Cu alte cuvinte, nesupunerea civică poate să fie îndreptată către schimbări necesare și dorite sau către păstrarea ori reabilitarea necesară și dorită a *status quo*-ului — păstrarea drepturilor garantate de Amendamentul I, sau de restabilirea unui raport adecvat cu puterea pe care o deține guvernul, periclitată de puterea executivă și de creșterea enormă a puterii federale în detrimentul drepturilor statelor. În nici un caz însă nu trebuie pus semnul egalității între nesupunerea civică și delincvența de drept comun.

Există o diferență esențială între infractorul care încearcă să nu fie descoperit și cel care nu se supune civic, făcîndu-și singur dreptate, într-un act fățiș de provocare. Această distincție necesară între încălcarea pe față a legii, în public, și aceea clandestină sare atît de mult în ochi încît nu poate fi ignorată decît de cel marcat de prejudecăți sau de rea-voință. Unanim recunoscută de toți autorii serioși care abordează acest subiect, o atare deosebire este condiția primordială pentru toate încercările de argumentare în favoarea existenței unei compatibilități între nesupunerea civică și legea și instituțiile publice americane. Mai mult, delincventul de drept comun, chiar dacă face parte dintr-o organizație criminală, acționează doar în propriul său interes; el refuză să se încline în fața voinței celorlalți și va ceda doar în fața violenței instituțiilor însărcinate cu impunerea respectului față de lege. Cel care nu se supune civic, deși se situează de obicei în dezacord cu o majori-

---

[42] Vezi, îndeosebi în *The New Yorker*, la rubrica „Talk of the Town“, numărul mare de excelente comentarii privind felul în care guvernul manifestă pe față un dispreț pentru ordinea legală și constituțională a țării.

tate, acționează în numele și în interesul unui grup particular; el sfidează legea și autoritățile existente plecînd de la un dezacord fundamental, și nu pentru că ar fi un individ ce dorește să facă excepție în ceea ce-l privește și să beneficieze de o favoare. Dacă grupul social căruia îi aparține este unul semnificativ ca număr și poziție, există tentația calificării acelui individ drept membru al uneia dintre „majoritățile concurente", după expresia lui John C. Calhoun, adică acele straturi ale populației care sînt unanime în opoziția lor. Termenul acesta, din păcate, este compromis de o argumentare rasistă și sclavagistă, iar în lucrarea *Disquisition on Government*, unde apare, el se referă doar la interese, nu și la opinii și convingeri, ale unor minorități care se simt amenințate de „majoritățile dominante". Totuși, să reținem că în acest caz avem de-a face cu minorități organizate, îndeajuns de importante nu doar ca număr de indivizi, ci și în ceea ce privește *calitatea opiniei* lor, pentru a fi ignorate fără nici un pericol. Calhoun a avut cu siguranță dreptate atunci cînd a susținut că, pentru marile probleme de importanță națională, „acordul sau consimțămîntul diverselor fracțiuni ale comunității" sînt premisa unei guvernări constituționale.[43] Etichetarea minorităților care nu se supun civic drept rebeli sau trădători contravine literei și spiritului unei Constituții ai cărei autori erau deosebit de sensibili la pericolele pe care le poate antrena domnia fără obstacole a majorității.

Dintre toate mijloacele la care pot recurge adepții nesupunerii civice în încercările lor de persuadare a celor din jur și de dramatizare a unor chestiuni, singurul care poate justifica etichetarea lor drept „rebeli" este recurgerea la violență. Prin urmare, nonviolența e cea de-a doua caracteristică esențială — general acceptată — a nesupunerii civice; de aici rezultă că „nesupunerea civică nu este o revoluție [...] Cel ce nu se supune civic acceptă cadrul autorității de drept și legitimitatea de ansamblu a sistemului juridic, în timp ce revoluționarul respinge

[43] *A Disquisition on Government* (1853), New York, 1947, p. 67.

aceste lucruri“[44]. Această a doua distincție între revoluționar și cel ce nu se supune civic, atît de plauzibilă la prima vedere, se dovedește a fi mult mai dificil de admis decît distincția dintre cel ce nu se supune civic și un delincvent de drept comun. Cel ce nu se supune civic, ca și revoluționarul, manifestă aceeași dorință de „a schimba lumea“, iar schimbările pe care dorește să le înfăptuiască pot fi într-adevăr radicale — precum în cazul lui Gandhi, care este întotdeauna dat drept exemplu remarcabil, în acest context, de nonviolență. (A acceptat Gandhi „cadrul autorității în vigoare“, pe care-l reprezenta dominația colonială britanică? A respectat el „legitimitatea de ansamblu a sistemului juridic“ al coloniei?)

„Lucrurile acestei lumi urmează un flux atît de schimbător, încît nimic nu rămîne prea mult timp în aceeași stare.“[45] Dacă această afirmație a lui Locke, așternută pe hîrtie cu vreo trei sute de ani în urmă, ar fi făcută astăzi, ar suna drept cea mai incompletă declarație a secolului. Totuși, ea ne aduce aminte că schimbarea nu este un fenomen modern, ci este inerentă într-o lume locuită și organizată de ființe umane care ajung într-o atare lume prin naștere, ca străini și nou-veniți (νέοι, cei noi, cum îi numesc grecii pe tineri), și pleacă din ea tocmai cînd au dobîndit experiența și buna cunoaștere care, în anumite cazuri extrem de rare, le pot permite să dea dovadă de „înțelepciune“, conform normelor acestei lumi. E adevărat că „oamenii înțelepți“ au avut un rol divers și semnificativ în conducerea treburilor lumii, dar aceștia au fost întotdeauna oameni bătrîni, aflați aproape de vîrsta despărțirii de această lume. Înțelepciunea lor, acumulată la lumina unui proxim sfîrșit, nu poate conduce o lume asaltată constant de lipsa de experiență și de „nesăbuința“ celor de curînd sosiți; și este de presupus că, fără această intercondiționare naturală dintre naștere și moarte, care este o garanție a schimbării și face imposibilă domnia

[44] Carl Cohen, *op. cit.*, p. 3.
[45] Locke, *The Second Treatise of Government*, nr. 157.

înțelepciunii, specia umană ar fi dispărut de mult, din cauza unei plictiseli insuportabile.

Schimbarea constantă este inerentă condiției umane, nu însă și viteza cu care are loc schimbarea. Aceasta diferă mult nu numai de la o țară la alta, dar și de la un secol la altul. În comparație cu apariția și dispariția generațiilor, aspectul lumii se transformă atît de lent, încît lumea oferă un loc de conviețuire aproape stabil celor care vin, stau și, apoi, pleacă. Sau cel puțin așa a putut fi timp de mii de ani — inclusiv în secolele de început ale erei moderne, cînd, sub numele de progres, ideea de schimbare de dragul schimbării și-a făcut pentru prima oară apariția. Secolul nostru este poate primul în care viteza schimbării ce are loc în stările de lucruri ale lumii depășește transformările survenite printre cei care o locuiesc. (Un simptom alarmant al acestei situații îl reprezintă continua reducere a duratei unei generații. De la numărul standard de trei sau patru generații într-un secol, corespunzînd intervalului „natural“ dintre tați și fii, am ajuns acum la punctul în care o diferență de vîrstă de patru sau cinci ani este de ajuns pentru a stabili un interval între generații.) Dar chiar și în conjunctura secolului XX, în care îndemnul de schimbare a lumii lansat de Marx sună în urechile noastre ca sfatul de a căra apa la fîntînă, cu greu se poate susține că apetitul pentru schimbare i-a anulat omului nevoia de stabilitate. Se știe prea bine că pînă și cel mai radical revoluționar devine conservator a doua zi după revoluție. Evident, nici capacitatea omului de a se schimba, nici capacitatea sa de a rămîne același nu sînt nemărginite, prima fiind limitată de influența trecutului asupra prezentului — nici un om nu începe *ab ovo* — și cea de-a doua, de imposibilitatea de a prevedea viitorul. Dorința de schimbare și nevoia de stabilitate resimțite de om s-au menținut într-o stare de echilibru și de confruntare reciprocă, iar vocabularul nostru activ, care face deosebire între două facțiuni, cea a progresiștilor și cea a conservatorilor, este indiciul unei stări de lucruri în care acest echilibru n-a fost respectat.

Nici o civilizație — un produs artificial făcut de om pentru a adăposti generațiile care se succedă — nu ar putea să existe în afara instaurării unui cadru stabil, în interiorul căruia se situează schimbarea. Pe primul loc între factorii stabilizatori, mult mai trainice decît obiceiurile, moravurile și tradițiile, se află sistemele juridice care ne reglează existența în lume și raporturile cu semenii noștri. Acesta constituie motivul pentru care este inevitabil ca legea, într-o vreme de schimbări rapide, să apară ca „o forță de constrîngere, deci ca o influență negativă într-o lume care admiră înainte de orice acțiunea pozitivă“[46]. Varietatea unor astfel de sisteme este foarte mare deopotrivă în timp și în spațiu, dar ele au, toate, o caracteristică comună — care ne îndreptățește să folosim același termen pentru a desemna fenomene atît de diferite precum latinescul *lex*, grecescul νόμς sau ebraicul *tora* — și anume că au fost concepute pentru a asigura stabilitatea. (Mai există și o altă caracteristică generală a legii: validitatea sa nu este universal valabilă, ci e fie delimitată teritorial, fie, precum în cazul legii evreiești, restrînsă la o etnie determinată; dar acest lucru nu interesează în cazul de față. Acolo unde lipsesc ambele caracteristici — stabilitatea și validitatea limitată, acolo unde, de exemplu, așa-zisele „legi“ ale istoriei ori naturii sînt invocate de un șef de stat în favoarea menținerii unei „legalități“ care ar fi valabilă pentru întreaga omenire, ne confruntăm de fapt cu lipsa de lege, dar nu cu anarhia, pentru că ordinea poate să fie menținută printr-o organizare forțată. Rezultatul este, în orice caz, că ansamblul aparatului guvernamental tinde să capete un caracter criminal, așa cum știm că se întîmplă în sistemele totalitare.)

Dată fiind rata fără precedent a schimbărilor din zilele noastre, precum și datorită provocării pe care o reprezintă schimbarea la adresa ordinii juridice — cum am văzut, atît din partea guvernului, cît și din partea cetățenilor care comit acte de nesupunere civică —, se consideră de-acum că schimbările pot interveni printr-o modificare a legii, spre deosebire de concepția

---

[46] Edward H. Levi, *op. cit.*

anterioară potrivit căreia o „acțiune judiciară [respectiv deciziile Curții Supreme] poate influența modurile de viață“[47]. Ambele concepții par să se bazeze pe o apreciere eronată a posibilităților legii. Legea poate, într-adevăr, să stabilizeze schimbările și să le dea un caracter legal, o dată ce acestea au avut loc, dar schimbarea în sine este întotdeauna rezultatul unei acțiuni extrajuridice. Desigur, Constituția însăși oferă o cale cvasijuridică de contestare a legii începînd cu violarea sa, dar, dincolo de faptul de a ști dacă astfel de încălcări sînt sau nu acte de nesupunere, Curtea Supremă are dreptul să facă o selecție a cazurilor ce i se prezintă, iar această alegere este inevitabil influențată de opinia publică. Proiectul de lege, recent votat în statul Massachusetts, cu scopul de a forța verificarea legalității războiului din Vietnam, cu privire la care Curtea Supremă a refuzat să se pronunțe, reprezintă un exemplu tipic. Nu este oare evident că această acțiune juridică — într-adevăr, foarte semnificativă — era consecința directă a nesupunerii civice a celor care se opuneau efectuării serviciului militar și că scopul acestei legi era acela de a legaliza refuzul de a lupta al persoanelor înregimentate? Toată legislația muncii — dreptul la negocieri colective, dreptul de a se organiza și dreptul de a face grevă — a fost precedată de lungi perioade de acte, adesea în forme foarte violente, de nesupunere față de ceea ce s-au dovedit a fi, în cele din urmă, niște legi depășite.

Istoria Amendamentului XIV oferă, poate, un exemplu deosebit de instructiv al relațiilor dintre lege și schimbare. El a fost menit să completeze și să modifice textul Constituției ținînd seama de schimbările care au survenit ca urmare a războiului de secesiune. Această schimbare nu a fost acceptată de statele din Sud și, în consecință, prevederile despre egalitatea rasială nu au fost aplicate timp de aproape o sută de ani. Un exemplu și mai evident al neputinței legii de a impune schimbarea este, desigur, Amendamentul XVIII, referitor la

---

[47] J. D. Hyman, „Segregation and the Fourteenth Amendment“ în *Essays in Constitutional Law,* Robert G. McCloskey (ed.), New York, 1957, p. 379.

prohibiție, care a trebuit să fie în cele din urmă abrogat, deoarece s-a dovedit a fi inaplicabil.[48] Pe de altă parte, Amendamentul XIV a fost impus în final prin acțiunea juridică a Curții Supreme; dar, deși s-a putut susține că dintotdeauna Curtea Supremă „a avut responsabilitatea clară de a lupta cu acele state care neagă egalitatea rasială“[49], nu este mai puțin evident că în fond Curtea a reacționat astfel doar atunci cînd mișcările pentru drepturi civice care, cel puțin în cazul legilor din Sud, erau în mod clar manifestări ale nesupunerii civice — au dus la schimbări cruciale atît în comportamentul cetățenilor albi, cît și al negrilor. Nu legea, ci nesupunerea civică a fost cea care a scos la lumină „dilema Americii“* care, poate pentru prima dată, a obligat națiunea să recunoască enormitatea crimei pe care o reprezenta nu doar sclavia însăși, ci și concepția ce făcea din sclav un bun mobiliar — „unică între toate modelele de civilizație cunoscute“[50] — și pe care, între lucrurile atît de minunate, o avem ca moștenire de la predecesori.

---

[48] Nesupunerea larg răspîndită față de amendamentul prohibiției nu are totuși „nici un drept legal să fie considerată nesupunere“, deoarece nu a avut un caracter public. Vezi Nicholas W. Puner, *op. cit.*, p. 653.

[49] Robert G. McCloskey, *op. cit.*, p. 352.

* Hannah Arendt făcea, desigur, aluzie la lucrarea lui G. Myrdal asupra populației de culoare din Statele Unite: *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy,* New York, 1940 (*n.t.*).

[50] Vezi, în legătură cu acest aspect important, care explică de ce emanciparea a putut avea consecințe atît de dezastruoase în Statele Unite, excelentul studiu *Slavery* de Stanley M. Elkins, New York, 1959.

III

Perspectiva unei foarte rapide schimbări sugerează faptul că există „toate premisele pentru ca nesupunerea civică să înregistreze un rol tot mai mare în [...] democrațiile moderne“[51]. Dacă „nesupunerea civică va exista întotdeauna“, așa cum mulți sînt tentați să creadă, problema compatibilității ei cu legea este esențială; un răspuns la această dilemă poate foarte bine determina dacă instituțiile libertății se vor dovedi sau nu îndeajuns de flexibile pentru a suporta impactul schimbării, fără a se ajunge la război civil și la revoluție. Literatura care tratează acest subiect înclină spre o pledoarie în favoarea nesupunerii civice plecînd de la orizontul destul de îngust al Amendamentului I, recunoscînd necesitatea ca acesta să fie „extins“ și exprimîndu-și speranța „că viitoarele decizii ale Curții Supreme vor contura elementele fundamentale ale unei noi teorii“[52]. Amendamentul I însă apără în mod neechivoc doar „libertatea de exprimare și aceea a presei“, în timp ce măsura în care „dreptul cetățenilor de a se întruni în mod pașnic și de a adresa petiții guvernului pentru repararea unor nedreptăți“ garantează libertatea de acțiune poate fi discutată și criticată. Conform deciziilor Curții Supreme, reiese că „libertatea de acțiune garantată de Amendamentul I nu ar putea fi la fel de mare precum libertatea de exprimare“ și că, „spre deosebire de exprimare, comportamentul face [în mod natural] parte din nesupunerea civică“[53].

---

[51] Christian Bay, *op. cit.*, p. 483.

[52] Harrop A. Freeman, *op. cit.*, p. 23.

[53] Nicholas W. Puner, *op. cit.*, p. 694. În ceea ce privește înțelesul garanțiilor pe care le oferă Amendamentul I, vezi mai ales lucrarea lui Edward S. Corwin, *The Constitution and What It Means Today*, Princeton, 1958.

Totuși, ceea ce interesează în mod deosebit aici nu este să știm dacă și în ce măsură nesupunerea civică poate fi justificată pe baza Amendamentului I, ci, mai degrabă, cu ce *concept* de lege este ea compatibilă. În cele ce urmează, voi încerca să susțin faptul că nesupunerea civică, deși e un fenomen larg răspîndit în lumea de azi, rămîne un fenomen înainte de toate american atît prin origine, cît și prin conținut, chiar dacă în Statele Unite el a atras atenția jurisprudenței și a științelor politice doar în ultima vreme; că în nici o altă țară și în nici o altă limbă nu există vreo sintagmă proprie pentru așa ceva, precum și că republica americană reprezintă singurul guvern care are cel puțin o șansă de a găsi o soluție în acest sens — poate nu în concordanță cu legile în vigoare, ci cu *spiritul* instituțiilor sale juridice. Statele Unite datorează originea lor revoluției americane, iar această revoluție era purtătoarea unei concepții noi asupra legii, care n-a fost niciodată exprimată în mod explicit și nici nu a fost rezultatul vreunei teorii, ci s-a format datorită experienței excepționale a primilor coloniști. Ar fi un eveniment extrem de semnificativ găsirea unei nișe constituționale pentru nesupunerea civică — la fel de semnificativ, poate, ca și acela al fondării unei *constitutio libertatis*, acum aproape două secole.

Obligația morală a oricărui cetățean de a se supune legilor se justifică, în mod tradițional, prin ideea că acesta fie a consimțit la așa ceva, fie că, de fapt, a făcut el însuși muncă de legislator; și prin ideea că, înlăuntrul unui stat de drept, oamenii

---

Cît despre chestiunea de a ști în ce măsură libertatea de acțiune este apărată de către Amendamentul I, Corwin subliniază următoarele: „Din punct de vedere istoric, dreptul de petiționare este un drept primordial, iar dreptul de a se întruni în mod pașnic este unul secundar și cu valoare instrumentală [...]. Totuși, astăzi, dreptul de a se întruni în mod pașnic este « [...] înrudit cu acela la libera exprimare și la libertatea presei și este, în egală măsură, unul fundamental. [...] Organizarea de întruniri urmărind o acțiune politică pașnică nu poate fi interzisă. Cei care organizează astfel de întruniri nu pot fi calificați, din acest motiv, drept delincvenți »" (pp. 203–204).

nu se supun vreunei voințe străine, ci doar lor înșiși — cu rezultatul, desigur, că fiecare persoană este în același timp propriul său stăpîn și propriul său sclav, și că de fapt conflictul original dintre cetățeanul preocupat de binele public și persoana particulară care își caută propria-i fericire este interiorizat. Aceasta este, în esență, soluția rousseauistă și kantiană la problema datoriei, iar defectul ei, din punctul meu de vedere, este că transformă această chestiune într-o problemă de conștiință — aceea a relației dintre mine și eu însumi.[54] Din punctul de vedere al politologiei moderne, dificultatea provine din originea fictivă a consimțămîntului: „Mulți [...] sînt cei care judecă de parcă ar exista un contract social sau vreun fundament similar care să justifice obligația politică de a se supune voinței majorității", în timp ce argumentul invocat de obicei este: trăind într-o democrație, trebuie să ne supunem legii deoarece avem dreptul de a vota.[55] Dar cea care a ajuns să fie contestată este tocmai valoarea acestui drept la vot, votul universal în cadrul unor alegeri libere, ca fundament al unei democrații și al libertăților publice.

Cu toate acestea, propoziția avansată de Eugene Rostow, conform căreia este nevoie să fie luată în seamă „obligația morală a cetățeanului față de lege într-o *societate întemeiată pe consimțămîntul membrilor săi*", pare să aibă o importanță crucială. Dacă Montesquieu avea dreptate — și nu mă îndoiesc că avea — cînd spunea că există cu adevărat un „spirit al legilor", care variază de la o țară la alta în funcție de diversele forme

---

[54] Un alt defect important a fost subliniat de către Hegel: „A fi propriul tău stăpîn și servitor pare preferabil decît a fi servitorul altcuiva. Totuși, această relație dintre libertate și natură, presupunînd că [...] reprimăm în noi natura, este mult mai artificială decît relația ce există în domeniul legii naturale, conform căreia partea ce domină și comandă se află în afara personalității vii. În cazul din urmă, individul ca entitate vie își păstrează identitatea autonomă. [...] El se află confruntat cu o putere străină. [...] Armonia sa internă este [altminteri] distrusă." În *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), ediția Felix Meiner, p. 70.

[55] Christian Bay, *op. cit.*, p. 483.

de guvernămînt, atunci putem spune despre consimțămînt că reprezintă chiar spiritul legii americane, nu în sensul lui foarte vechi de simplă acceptare, distingînd aici între cei care acceptă regula de bunăvoie și cei cărora ea le este impusă, ci în sensul unui sprijin activ și al unei participări permanente la toate problemele de interes public. Teoretic, acest consimțămînt a fost interpretat drept rezultatul unui contract social care, în forma sa mai obișnuită — contractul dintre un popor și guvernul său —, este într-adevăr ușor de denunțat ca pură ficțiune. Totuși, trebuie remarcat că nu e vorba nicidecum de ficțiune în experiența americană prerevoluționară, cu numeroasele ei pacte și acorduri, de la pactul *Mayflower* și pînă la constituirea celor treisprezece colonii într-o entitate de sine stătătoare. Cînd Locke a formulat teoria contractului social, care se presupunea că aruncă o lumină asupra începuturilor primelor societăți civile, el indica, într-o remarcă secundară, modelul la care se referea: „La început, toată lumea era ca America“[56].

În teorie, secolul al XVII-lea a cunoscut și a desemnat sub denumirea generică de „contract social“ trei tipuri complet diferite de astfel de convenții primitive. *Primul* exemplu era cel al legămîntului biblic, încheiat între un întreg popor și Dumnezeul său, în virtutea căruia poporul consimțea să se supună oricăror legi ar fi găsit de cuviință să i le reveleze o divinitate atît de puternică. Dacă această versiune puritană a consimțămîntului s-ar fi impus, ea ar fi instaurat, așa cum remarca pe bună dreptate John Cotton, „teocrația [...] drept cea mai bună formă de guvernare“[57]. *În al doilea rînd*, exista forma concepută de Hobbes, după care fiecare individ încheie un acord cu autoritățile exclusiv laice pentru ca acestea să îi garanteze propria securitate, în schimbul căreia el își cedează toate drepturile și puterile. Voi numi acest tip versiunea verticală a contractului

---

[56] *Op. cit.*, nr. 49.

[57] Vezi analiza noastră despre puritanism și influența acestuia asupra revoluției americane, în *On Revolution*, New York, 1963, pp. 171 și urm.

social. Ea este, desigur, incompatibilă cu modul american de înțelegere a actului de guvernare, deoarece reclamă pentru guvern un monopol al puterii exercitat în beneficiul tuturor subiecților, care nu dispun nici de drepturi și nici de puteri atît timp cît siguranța lor fizică este garantată; sistemul se sprijină, dimpotrivă, pe ideea puterii poporului — vechiul adagiu roman *potestas in populo* —, și autoritățile beneficiază în acest sens de o delegare a puterii care poate fi oricînd revocată. Exista, *în al treilea rînd,* contractul social primitiv, enunțat de Locke, care determina constituirea nu a unei guvernări, ci a unei societăți — cuvînt care trebuie înțeles în sensul latinescului *societas*: o „alianță" încheiată între toți membrii ei în calitate de indivizi care, după ce au stabilit între ei o legătură reciprocă, se înțeleg asupra alegerii unei guvernări. Voi numi acest tip versiunea orizontală a contractului social. Acest tip de contract limitează puterea fiecărui membru al societății, luat ca individ, dar păstrează intactă puterea societății, cea din urmă putînd astfel să stabilească o guvernare sprijinită „pe singurul fundament al unui contract original încheiat între indivizi independenți"[58].

Toate contractele, pactele și acordurile sînt întemeiate pe un raport de reciprocitate, iar marele avantaj al versiunii orizontale a contractului social este că fiecare cetățean rămîne unit cu ceilalți prin această legătură de reciprocitate. E singura formă de guvernare în care indivizii sînt legați unul de altul nu prin intermediul amintirilor istorice sau al omogenității etnice, precum în statul-națiune, și nici prin legăturile din Leviatanul lui Hobbes, care unește poporul „prin stăpînirea sa", ci prin puterea angajamentelor reciproce. În viziunea lui Locke, aceasta însemna că societatea rămîne intactă chiar cînd „cîrmuirea este desființată" sau cînd, încălcînd înțelegerea încheiată cu societatea, se transformă în tiranie. O dată constituită și atît timp cît există, societatea nu poate niciodată să recadă în starea de anarhie — fără legi, fără reguli — a naturii. Așa cum spune

[58] John Adams, *Novanglus. Works,* Boston, 1851, vol. IV, p. 110.

Locke: „Puterea pe care orice individ o conferă societății, atunci cînd face parte din ea, nu poate fi niciodată înapoiată acestuia, atît timp cît există societatea, dar va rămîne pentru totdeauna investită în comunitate.“[59] Aceasta reprezintă, de fapt, o nouă versiune a anticului *potestas in populo*, căci are drept consecință, spre deosebire de teoriile mai vechi ale dreptului la rezistență conform cărora oamenii pot reacționa doar „după ce li s-au pus lanțuri“, posibilitatea ca, prin acțiunea lor, citînd iarăși din Locke, să „împiedice“ punerea lor în lanțuri[60]. Atunci cînd semnatarii Declarației de Independență își „legau reciproc“ viețile, soarta și sacra lor onoare, ei gîndeau în spiritul acestor experiențe specific americane, precum și în termenii generalizării și conceptualizării acestor experiențe de către Locke.

Consimțămîntul — semnificînd faptul că fiecare cetățean dintr-o comunitate a acceptat în mod voluntar calitatea de membru al acesteia — poate fi acuzat, ca și contractul primitiv, că nu constituie decît o ficțiune (în afară de cazul naturalizării). Argumentul în favoarea acestei teze este justificat din perspectivă istorică și juridică, dar nu și din aceea existențială sau teoretică. Fiecare om se naște ca membru al unei anumite comunități și poate supraviețui doar dacă este acceptat de aceasta și își găsește locul în cadrul ei. Un oarecare consimțămînt este implicat în situația de fapt a fiecărui nou-născut, și anume, un fel de acceptare a regulilor marelui joc al lumii dintr-un anumit grup căruia îi aparține prin naștere. Toți trăim și supraviețuim grație unui *consimțămînt tacit*, care cu greu ar putea fi totuși socotit și drept ceva voluntar. Cum am putea vrea ceea ce, oricum, există de la sine ? S-ar putea însă vorbi de un consimțămînt atunci cînd copilul are șansa de a se naște într-o comunitate în care, o dată ce ajunge la maturitate, va avea posibilitatea legală și *de facto* să-și exprime dezacordul. Dezacordul presupune consimțămîntul și este marca unui regim întemeiat pe libertate; cel care știe că poate să-și manifeste

[59] Locke, *op. cit.*, nr. 220.
[60] *Ibid.*, nr. 243.

dezacordul știe, de asemenea, că, într-un fel, consimte atunci cînd nu se opune.

Consimțămîntul, așa cum se regăsește el în spiritul legii și în chintesența guvernării americane, implică dreptul de a-și exprima dezacordul — o noțiune care traduce și exprimă consensul tacit dat în schimbul întîmpinării tacite a nou-veniților, această imigrare internă prin care comunitatea se reînnoiește continuu. Privit din această perspectivă, consimțămîntul tacit nu este o ficțiune, ci e ceva inerent condiției umane. Totuși, consimțămîntul tacit generalizat — „înțelegerea tacită, un fel de *consensus universalis*“, cum îl numea Tocqueville[61] —, trebuie net distins de consimțămîntul la anumite legi sau la o politică determinată, consimțămînt pe care nu îl include nici chiar atunci cînd acestea sînt rezultatul deciziilor luate de majoritate[62]. S-a susținut adeseori despre consimțămîntul acordat Constituției, așa-numitul *consensus universalis*, că presupune consimțămîntul față de legile votate, întrucît, în cazul unei guvernări reprezentative, poporul a participat la elaborarea lor. Acest consimțămînt este, cred, total fictiv; în condițiile actuale, în orice caz, el și-a pierdut întreaga credibilitate. Sistemul de guvernare reprezentativ se află astăzi el însuși în criză, pe de o parte deoarece, o dată cu trecerea timpului, a pierdut toate instituțiile care puteau permite o participare reală a cetățenilor, pe de altă parte, pentru că este grav afectat de boala de care suferă modul de organizare a partidelor: birocratizarea și tendința celor două partide de a nu reprezenta pe nimeni în afara aparatelor de partid.

În orice caz, în Statele Unite, pericolul actual al răzvrătirii nu provine dintr-un dezacord sau dintr-o rezistență față de

---

61 „La fel există în America republica, fără luptă, fără opoziție, fără dovezi, printr-un acord tacit, un soi de *consensus universalis*.“ [Vezi trad. rom. de Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu: *Despre democrație în America*, Humanitas, București, vol. I, 1995, p. 485 — *n.t.*]

62 Vezi, legat de importanța acestei decizii, Hans Morgenthau, *Truth and Power*, 1970, pp. 19 și urm., precum și *The New Republic*, 22 ianuarie 1966, pp. 16–18.

anumite legi, ordonanțe guvernamentale și politici naționale; nu e rezultatul nici măcar al unei denunțări a „sistemului“ sau a „puterii“ (*establishment*), cu obișnuitele referiri la scandaloasa lipsă de moralitate a persoanelor aflate în poziții înalte de conducere și la atmosfera de complicitate protectoare care îi înconjoară. Ne confruntăm cu o criză constituțională de prim ordin, iar această criză a fost declanșată de doi factori foarte diferiți, a căror nefericită conjuncție a avut drept rezultat o violență deosebită, precum și o confuzie generală. Există frecvente atacuri ale puterii executive la adresa regulilor constituționale, care au drept consecință pierderea încrederii oamenilor în procedurile fixate de Constituție, adică retragerea consimțămîntului lor; aproape în același timp, a devenit evident totodată cel mai radical refuz al anumitor secțiuni ale populației de a recunoaște acel *consensus universalis.*

Tocqueville avea să prezică, acum aproape o sută și cincizeci de ani, că „cel mai redutabil dintre toate relele care amenință viitorul Statelor Unite nu este rezultatul“ sclaviei, a cărei abolire el o prevedea, ci „al prezenței unei populații de culoare pe teritoriul lor“[63]. Iar motivul pentru care prevedea soarta negrilor și indienilor pentru următorii o sută de ani se întemeia pe faptul, simplu și înfricoșător, că aceste populații nu fuseseră niciodată incluse în acel *consensus universalis* inițial al republicii americane. Nu exista nimic în Constituție ori în intenția autorilor săi care să fi implicat includerea sclavilor în convenția originară. Chiar și partizanii emancipării finale se gîndeau la o segregație rasială a negrilor sau, mai degrabă, la expulzarea lor. Acesta era cazul lui Jefferson — „Nimic nu este scris cu mai mare certitudine în cartea destinului decît libertatea acestor oameni; nimic nu este, totodată, mai puțin cert decît faptul că aceste două rase, la fel de libere, pot conviețui sub una și aceeași guvernare“ — și al lui Lincoln, care a încercat, în 1862, „cînd o delegație de oameni de culoare au venit să-l vadă [...], să îi convingă să pună bazele unei colonii în America Cen-

[63] *Op. cit.*, p. 356.

trală“[64]. Drama mișcării aboliționiste, care, în stadiile ei de început, a susținut deopotrivă ideea expulzării și întemeierii unei colonii (în Liberia), a fost generată de faptul că n-a putut să găsească sprijin nici în legile existente, nici în opinia publică, ci doar în conștiința individuală. Aceasta poate explica puternica sa tendință antiinstituțională, moralitatea sa abstractă, care condamna toate instituțiile ca fiind rele deoarece tolerau flagelul sclaviei, și care, cu siguranță, nu a favorizat aplicarea acelor reforme cerute de o grijă umană elementară, reforme datorită cărora, în toate celelalte țări, sclavii au fost treptat emancipați și integrați într-o societate liberă.[65]

Știm că această crimă originală nu a fost remediată de Amendamentele XIV și XV la Constituție; dimpotrivă, excluderea *tacită* a consimțămîntului *tacit* a fost și mai mult accentuată datorită nepriceperii și relei-voințe a guvernului federal de a-și pune în aplicare propriile legi, iar o dată cu trecerea timpului și cu venirea succesivă a valurilor de imigranți, a devenit și mai evident faptul că negrii, de acum liberi, născuți și crescuți în această țară, erau singurii despre care nu se putea spune că, așa cum afirma Bancroft, „primirea pe care le-a făcut-o Federația era la fel de mare ca suferințele lor“[66]. Cunoaștem rezultatul și nu trebuie să fim surprinși de faptul că încercările tardive întreprinse azi pentru a include, în chip explicit, populația de culoare în acel *consensus universalis* rămas tacit pentru restul națiunii sînt întîmpinate de atîta neîncredere. (Un amendament constituțional explicit, vizîndu-i în mod special pe negrii din America, ar fi putut să sublinieze mult mai categoric importanța schimbărilor survenite în poziția acestor populații, care nu au fost niciodată bine primite, garantînd astfel în mod solemn caracterul lor ireversibil. Hotărîrile Curții Supreme nu reprezintă decît interpretări ale

---

[64] Hofstadter, *op. cit.*, p. 130.

[65] Elkins, în partea a IV-a a cărții sale amintite anterior, oferă o excelentă analiză a sterilității mișcării aboliționiste.

[66] Vezi George Bancroft, *The History of the United States*, ediție prescurtată de Russell B. Nye, 1966, p. 44.

Constituției, între acestea numărîndu-se și decizia Dred Scott prin care se susținea, în 1857, că „negrii nu sînt și nici nu pot fi considerați cetățeni în sensul Constituției federale“[67]. Neglijența Congresului de a propune un astfel de amendament apare cu atît mai izbitoare în comparație cu numărul copleșitor de voturi în favoarea unui amendament constituțional care să desființeze practicile discriminatorii, mult mai blînde, cărora le cad victimă femeile.) În orice caz, încercările de integrare se lovesc adeseori de refuzul organizațiilor populației de culoare, în timp ce unui număr apreciabil de lideri ai acestora nu le prea pasă de regula nerecurgerii la violență în campaniile de nesupunere civică și, adeseori, nici de ceea ce este în joc — războiul din Vietnam, lipsurile specifice instituțiilor noastre —, starea lor de spirit fiind aceea a unei revolte generalizate. Cu toate că au putut să atragă de partea lor pînă și pe partizanii cei mai radicali ai nesupunerii, care, în absența lor, ar fi dispărut probabil de mult timp, ei îi țin încă în mod instinctiv la distanță pe acești aliați care, în pofida spiritului lor de revoltă, erau parte a contractului originar din care s-a născut acel tacit *consensus universalis.*

Consimțămîntul, în înțelesul american al cuvîntului, se referă la versiunea orizontală a contractului social, și nu la deciziile unei majorități. (Dimpotrivă, marea preocupare a autorilor Constituției era să protejeze drepturile minorităților disidente.) De obicei, conținutul moral al acestui consimțămînt, asemănător substanței morale a tuturor acordurilor și contractelor, constă în obligația de a-l respecta, datorie morală inerentă tuturor angajamentelor. În ultimă instanță, orice organizare umană, fie

---

[67] În procesul *Dred Scott vs. Sandford* s-a ajuns pînă la Curtea Supremă. Scott, un sclav din Missouri, fusese dus de către proprietarul său în Illinois și în alte state unde sclavia era abolită. Întors în Missouri, Scott l-a dat în judecată pe proprietarul său, „susținînd că aceste călătorii în regiuni libere făcuseră din el un om liber“. Curtea a decis că Scott nu putea „să se adreseze instanțelor judecătorești federale [...], deoarece negrii nu sînt și nici nu pot fi considerați cetățeni în înțelesul Constituției federale“. Vezi Robert McCloskey, *The American Supreme Court*, Chicago, 1966, pp. 93–95.

ea socială sau politică, se sprijină pe capacitatea fiecărui individ de a-și asuma angajamente și de a le respecta. Singura datorie strict morală a cetățeanului decurge din această dublă dorință de a se angaja și de a-și asuma toate consecințele acestui angajament în ceea ce privește comportamentul său viitor — ceea ce constituie condiția non-politică a tuturor celorlalte virtuți specific politice. Afirmația făcută de Thoreau, atît de des invocată: „Singura datorie care îmi incumbă este să fac în orice clipă ceea ce cred eu că este bine“, ar putea să fie reformulată în această perspectivă: Singura datorie care îmi incumbă, *în calitate de cetățean*, este de a-mi asuma angajamente și de a le respecta.

Angajamentele reprezintă unicul mod de care dispun oamenii pentru a organiza viitorul, făcîndu-l previzibil și demn de încredere, în măsura în care aceasta este omenește posibil. Și, întrucît previziunea viitorului nu poate avea niciodată un caracter absolut, aceste angajamente cuprind două limite esențiale. Sîntem sortiți să ne respectăm angajamentele, cînd nu intervin circumstanțe neprevăzute și cînd elementul de reciprocitate inerent oricăror angajamente nu a fost rupt. Există numeroase situații neprevăzute care pot provoca încălcarea unui angajament, cea mai importantă dintre acestea, în contextul de față, fiind schimbarea, înțeleasă într-un sens general. Mulți alți factori se pot afla, în egală măsură, la originea acestei destrămări a elementului de reciprocitate, singurul relevant, pentru demersul nostru, fiind incapacitatea autorităților la putere de a asigura condițiile prevăzute inițial. Exemplele unor astfel de eșecuri sînt cît se poate de numeroase: așa este cazul unui „război ilegal și imoral“, sau al unei tot mai impacientate pretenții a executivului de a i se spori puterea, cazul înșelătoriei cronice, combinată cu atacurile deliberate la adresa libertăților garantate de Amendamentul I, a cărui principală funcție politică a fost dintotdeauna aceea de a împiedica înșelătoria să devină *cronică*; după cum, nu în ultimul rînd, e cazul violării rostului individual al universității (sub forma cercetărilor cu caracter militar sau a celor conduse de guvern), care era destinată să

protejeze studiul de interferențele politice și de presiunile sociale. În ceea ce privește controversele asupra ultimului aspect, cei care se opun la această folosire ilegitimă și cei care sînt partizanii ei se înțeleg, din nefericire, asupra premisei fundamental greșite, și anume că universitățile ar fi „imaginea societății în ansamblul său“; un argument căruia Edward H. Levi, președintele Universității din Chicago, i-a dat cea mai bună replică: „Cîteodată se afirmă că societatea va avea genul de educație pe care-l merită. Dacă acest lucru este adevărat, Dumnezeu să ne-ajute.“[68]

„Spiritul legilor“, așa cum l-a înțeles Montesquieu, este principiul care inspiră actele celor care trăiesc sub oblăduirea unui anumit sistem juridic și îi determină să acționeze. Consimțămîntul, care este spiritul legilor americane, e întemeiat pe noțiunea unui contract în care părțile se angajează reciproc, care a dus la înființarea primelor colonii și apoi a uniunii. Un contract presupune cel puțin două părți contractante, iar fiecare asociație înființată pe principiul consimțămîntului, acționînd potrivit cerințelor lui și sprijinindu-se pe angajamente reciproce, presupune un element de pluralitate stabilă care capătă forma unei uniuni — *e pluribus unum*. Dacă, din întîmplare, membrii individuali ai comunității astfel constituite ar opta pentru renunțarea la orice urmă de autonomie, dacă ei ar înțelege să se dizolve într-o unitate totală, precum acea *union sacrée* a națiunii franceze, toată discuția despre relația *morală* dintre cetățean și lege ar fi pur retorică.

Consimțămîntul și dreptul la dezacord au devenit principiile inspiratoare și organizatoare de acțiune din care locuitorii acestui continent au învățat „arta asocierii în comun“, la originea acestor asocieri voluntare, al căror rol a fost observat pentru întîia oară de Tocqueville, cu uimire, admirație și oarecare teamă; în opinia sa, aici era puterea deosebită a sistemului

[68] Edward H. Levi, *Point of View. Talks on Education,* Chicago, 1969, pp. 139 și 170.

politic american.[69] Cele cîteva capitole consacrate acestui subiect sînt încă, și de departe, cele mai bune texte din literatura nu prea vastă pe această temă. Cuvintele cu care formulează problema — „America este acea țară din lume unde s-au extras toate foloasele din dreptul de asociere și unde acest puternic mijloc de acțiune se aplică unei mari diversități de obiective" — nu sînt mai puțin adevărate azi decît au fost cu aproape o sută cincizeci de ani în urmă; același lucru este valabil și pentru concluzia că „nu există nimic care să merite să ne atragă mai mult privirile decît asociațiile intelectuale și morale din America". Asociațiile voluntare nu sînt partide; ele sînt organizații *ad-hoc* care urmăresc un scop pe termen scurt și care dispar o dată ce acest țel a fost atins. Doar în cazul unui eșec prelungit și atunci cînd scopul capătă o importanță specifică, ele „formează o națiune aparte în cadrul națiunii, un guvern în guvern". (Asta s-a întîmplat în 1861, treizeci de ani după ce Tocqueville a scris aceste cuvinte, și s-ar putea ca lucrurile să se repete; provocarea lansată la adresa politicii externe a administrației americane de către adunarea legislativă a statului Massachusetts este, în acest sens, un avertisment clar.) Din păcate, în condițiile unei societăți de masă, îndeosebi în marile orașe, nu se mai poate spune că „același spirit [de asociere] se regăsește în toate actele vieții sociale", și aceasta se poate să fi avut ca rezultat o anumită diminuare în rîndul populației a numărului de persoane intrate în nenumărate asociații, acești Babbitts care reprezintă versiunea americană a filistinului. Tendința, probabil binevenită, de a nu mai forma asociații „pentru cele mai mărunte obiective" a generat, drept consecință, o scădere evidentă a poftei de acțiune. Pentru că, pe bună dreptate, americanii încă mai consideră asocierea drept „singurul mijloc de acțiune pe care-l au". Ultimii ani, marcați de

---

[69] În continuare, toate citatele din Tocqueville sînt din *op. cit.*, vol. I, cap. 12, și din vol. II [vezi trad. rom. de Claudia Dumitriu, Humanitas, 1995 — *n.t.*], cartea a II-a, cap. 5.

demonstrațiile de masă din Washington, adeseori improvizate ca răspuns la un eveniment, au arătat într-un mod surprinzător în ce măsură vechile tradiții sînt încă vii. Reflecția lui Tocqueville pare elaborată pentru zilele noastre: „De îndată ce mai mulți locuitori din Statele Unite au conceput o idee sau un sentiment pe care vor să le dea lumii", sau au descoperit vreun defect pe care doresc să-l corecteze, „ei se caută, iar cînd s-au găsit, se unesc. *Din acel moment, nu mai sînt niște oameni izolați, ci o putere ce poate fi văzută de la distanță* și ale cărei acțiuni servesc drept exemplu; o putere care vorbește și care este ascultată" (*s. n.*).

Punctul meu de vedere este că practica nesupunerii civice nu reprezintă altceva decît forma cea mai recentă a asocierii voluntare și că se potrivește astfel perfect cu mai vechile tradiții ale acestei țări. Ce altceva ar putea să caracterizeze mai bine un atare fenomen decît cuvintele lui Tocqueville: „În America, cetățenii care formează minoritatea se asociază întîi ca să vadă cîți sînt și astfel să stabilească puterea morală a majorității"? În mod sigur, a trecut mult timp de cînd „asociațiile morale și intelectuale" puteau fi găsite printre asociațiile voluntare — care, dimpotrivă, par să fi fost inițiate doar pentru protejarea intereselor particulare ale grupurilor de presiune și ale lobbyiștilor care le reprezentau la Washington. Nu am nici o îndoială că aceștia din urmă merită pe deplin faima lor penibilă, tot atît de dubioasă pe cît este, frecvent și din plin, reputația politicienilor din Statele Unite. Totuși, e cert că aceste grupuri de presiune sînt și ele asociații voluntare și că sînt recunoscute la Washington, unde influența lor este suficient de mare pentru a fi numite un „guvern adjunct"[70]; într-adevăr, numărul lobbyiștilor înregistrați în mod oficial îl depășește pe cel al congressmenilor[71]. Această recunoaștere publică nu este un aspect minor, întrucît rolul lor de putere „adjunctă" n-a fost prevăzut în

[70] Vezi Carl Joachim Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, Boston, 1950, p. 464.

[71] Edward S. Corwin, *loc. cit.*

Constituție sau în Amendamentul I, în care nu era presupusă nici libertatea de asociere ca formă de acțiune politică.[72]

Fără îndoială că „pericolul nesupunerii civice este fundamental“[73], dar acesta nu se deosebește și nu este mai mare decît pericolul de ordin general inerent dreptului la liberă asociere, de care era pe deplin conștient Tocqueville, în pofida admirației sale. (John Stuart Mill, recenzînd primul volum al lucrării *Despre democrație în America,* rezuma în acești termeni temerile lui Tocqueville: „Capacitatea de cooperare în vederea realizării unui obiectiv comun, odinioară un instrument de monopolizare a puterii aflat în mîinile claselor conducătoare, este de acum cel mai formidabil instrument la dispoziția claselor de jos.“[74]) Tocqueville știa bine că, „în sînul acestor asociații domnește adeseori o tiranie mai insuportabilă decît cea care se exercită în societate în numele guvernului pe care ele îl atacă“. Dar el știa deopotrivă că „libertatea de asociere a devenit o garanție necesară împotriva tiraniei majorității“, că „un expedient periculos este folosit pentru preîntîmpinarea unui pericol și mai formidabil“ și, în sfîrșit, că, „bucurîndu-se de o libertate periculoasă, americanii învață arta de a reduce tot mai mult pericolele libertății“. În orice caz, „pentru ca oamenii să continue a fi civilizați sau să devină civilizați, trebuie ca arta de a te asocia să se dezvolte și să se perfec*ționeze în același ritm cu creșterea egalității de condiții*“ (*s. n.*).

Nu este necesar să reamintim vechile dezbateri asupra meritelor și pericolelor egalității, a avantajelor și neajunsurilor, ca să înțelegem faptul că toți demonii răi ar putea, din nou, să se dezlănțuie dacă întîiul model al contractelor de asociere —

[72] Nu contest faptul că „nesupunerea civică este o procedură eficientă de a supune judecății tribunalelor sau opiniei publice o lege considerată a fi nedreaptă sau neconstituțională“. Problema care se pune este, în opinia lui Harrop A. Freeman, doar „[...] dacă acesta este într-adevăr unul din drepturile recunoscute de Amendamentul I“ (*op. cit.,* p. 25).

[73] Nicholas W. Puner, *op. cit.,* p. 707.

[74] Republicat ca introducere la ediția Schocken, broșată, a lucrărilor lui Tocqueville, 1961.

cel al unui angajament reciproc adaptat imperativului moral *pacta sunt servanda* — ar fi abandonat. În împrejurările actuale, acest lucru s-ar putea produce dacă asemenea grupuri, ca și cele corespondente lor din alte țări, ar trebui să substituie obiectivelor reale angajamente ideologice, politice sau de altă natură. Cînd o asociație nu mai este capabilă sau nu mai are voința să unească „într-un mănunchi eforturile minților *divergente*" (Tocqueville), ea își pierde orice capacitate de a acționa. Ceea ce amenință mișcarea studențească, cel mai important dintre grupurile de nesupunere civică, nu este doar vandalismul, violența, furia și alte atitudini mult mai rele, ci tot mai accentuata contaminare cu ideologii precum maoismul, castrismul, stalinismul, marxism-leninismul și altele asemănătoare, care, de fapt, fracționează și dizolvă asociația.

Nesupunerea civică și asocierea voluntară sînt fenomene practic necunoscute în alte părți ale lumii. (Terminologia politică prin care acestea sînt conceptualizate se lasă tradusă foarte greu.) S-a spus adeseori că geniul poporului englez constă în a ști să iasă din încurcătură, în timp ce geniul poporului american se manifestă în a respinge considerațiile teoretice și a recurge la experiență și la acțiunea practică. E un lucru îndoielnic, dar este incontestabil că analiza fenomenului asocierii voluntare a fost neglijată, iar noțiunea de nesupunere civică n-a beneficiat decît în ultimul timp de atenția pe care o merită. În opoziție cu cel care refuză să-și îndeplinească obligațiile militare din convingere politică sau religioasă*, cel care recurge la nesupunerea civică este un membru al unui grup, iar acest grup, fie că ne place sau nu acest lucru, este format și însuflețit de același spirit care inspiră asocierile voluntare. Cred că, în dezbaterea aceasta, cea mai mare eroare ar fi aceea de a presupune că ne aflăm în fața unor indivizi care se împotrivesc, din unghiul conștiinței și subiectivității lor, legilor și obiceiurilor comunității — o eroare împărtășită atît de apărătorii, cît și de detractorii nesupunerii civice. Cert e că avem

---

* Este vorba de sensul sintagmei *conscientious objector* (în franceză, *objecteur de conscience*). (*N.t.*)

de a face cu minorități organizate, care se opun majorităților presupuse a fi pasive, deși nu sînt nicidecum „tăcute". Mi se pare incontestabil că aceste majorități și-au schimbat opiniile și starea de spirit uimitor de mult sub presiunea minorităților. În acest sens, se poate compătimi faptul că recentele controverse au fost dominate de juriști — avocați, judecători și alți oameni ai legii —, căci lor trebuie să le fie mai cu seamă greu să vadă în cel ce săvîrșește un act de nesupunere civică pe membrul unui grup, și nu pe cel care violează, individual, legea și este, potențial, în ipostaza de inculpat. Într-adevăr, cel mai mare merit al procedurii judiciare este cel de a judeca imparțial un individ, respingînd orice influență exterioară, cum ar fi *Zeitgeist*-ul sau opiniile pe care inculpatul le poate avea în comun cu alte persoane, opinii pe care acesta încearcă să le prezinte în fața instanței. Singurul delincvent pe care tribunalul nu-l consideră criminal este cel care refuză să-și îndeplinească obligațiile militare, iar „complotul" este singurul caz în care apartenența la un grup face obiectul instanțelor de judecată: o atare acuzație, desigur, ar fi aici total eronată, căci complotul nu se caracterizează doar prin „comunitatea de idei", ci și prin natura secretă a acestei acțiuni, în timp ce nesupunerea civică are caracter public.

Deși nesupunerea civică este compatibilă cu *spiritul* legilor americane, dificultatea de a o încorpora în sistemul juridic american și de a-i găsi o justificare pur juridică pare să fie insurmontabilă. Dar această dificultate este determinată de natura legii, și nu de spiritul particular al sistemului juridic american. Desigur, „știința dreptului nu ar putea să justifice violarea legii", chiar dacă această încălcare are drept scop prevenirea violării altei legi.[75] Cu totul altceva este chestiunea de a ști dacă nu e posibil să se facă loc nesupunerii civice în funcționarea instituțiilor noastre publice. Această abordare politică a problemei este puternic sprijinită de recentul refuz al Curții Supreme de a se sesiza în legătură cu unele cazuri care contestau „legalitatea și constituționalitatea" deciziilor guvernului cu

---

[75] Carl Cohen, *op. cit.*, p. 7.

privire la războiul din Vietnam, deoarece Curtea a considerat că ele implicau așa-numita „doctrină a sferei politice“, conform căreia anumite acte ale celor două puteri, legislativul și executivul, „nu pot face obiectul unui control jurisdicțional. Statutul și natura precisă ale acestei doctrine sînt extrem de controversate“, astfel încît ea a putut fi comparată cu „un vulcan a cărui erupție, după ce a mocnit mult timp, este acum pe punctul de a se produce, dînd naștere unei polemici incendiare“[76].; există însă puține dubii cu privire la natura particulară a actelor asupra cărora Curtea refuză să se pronunțe și care rămîn, datorită acestui fapt, în afara oricărui control jurisdicțional. Aceste acte se caracterizează în același timp prin „însemnătatea“[77] lor și prin „necesitatea deosebită de a nu repune în discuție o decizie politică deja luată“[78]. Graham Hughes își continuă excelenta examinare a doctrinei sferei politice adăugînd imediat faptul că „aceste considerații [...] par cu siguranță să semnifice *inter arma silent leges* și fac loc îndoielii că e vorba de interpretarea Constituției“. Cu alte cuvinte, doctrina sferei politice reprezintă, de fapt, acea breșă ce permite principiului suveranității și doctrinei rațiunii de stat să fie introduse din nou într-un sistem politic care, în principiu, le respinge.[79] Oricare ar fi teoria, faptele sugerează că, îndeosebi în problemele cruciale, Curtea Supremă nu are mai multă putere decît o curte de justiție internațională: nici una din ele nu poate să pună în aplicare decizii care ar submina interesele statelor suverane; ambele știu că autoritatea lor se bazează pe prudență, adică pe excluderea din discuție a unor probleme sau neluarea unor decizii care nu pot fi îndeplinite.

Introducerea nesupunerii civice în rîndul instituțiilor noastre politice ar putea constitui cel mai bun remediu pentru acest

---

[76] Graham Hughes, *op. cit.*, p. 7.

[77] Alexander M. Bickle, *apud* Hughes, *op.cit.*, p. 10.

[78] Decizie a curții în cazul *Baker vs. Carr*, citată de Hughes, *ibid.*, p. 11.

[79] Să citămo remarcă mai veche, făcută de judecătorul James Wilson în 1793: „Termenul de suveranitate este complet necunoscut Constituției Statelor Unite.“

eșec fundamental al controlului judiciar. Primul pas ar fi să se obțină, pentru minoritățile care nu se supun civic, aceleași forme de recunoaștere care sînt acordate numeroaselor grupuri ce sprijină diferite interese particulare în țara noastră (grupuri minoritare, prin definiție) și să se trateze grupurile care nu se supun civic în același fel cu grupurile de presiune, care, prin intermediul unor reprezentanți, adică prin acei lobbyiști oficial înregistrați, au dreptul să influențeze și să „asiste" la lucrările Congresului, folosind persuasiunea și forța opiniei lor, precum și numărul celor care aderă la grupul lor. Acești reprezentanți ai opiniilor minoritare ar putea, așadar, să constituie nu doar o putere care „se vede din depărtare" în timpul demonstrațiilor sau al altor moduri de exprimare a punctului lor de vedere, ci și o putere prezentă întotdeauna și cu care guvernarea ar trebui să se înțeleagă. Următorul pas ar fi să se recunoască în mod public că Amendamentul I nu îngăduie nici în litera și nici în spiritul său exercițiul dreptului de asociere așa cum este el practicat de fapt în această țară — acest prețios privilegiu care, de secole, așa cum remarca Tocqueville, „a intrat în obiceiurile și moravurile oamenilor". Dacă vreo problemă solicită urgent supunerea la vot a unui nou amendament la Constituție și merită efortul asociat întregului proces, atunci, desigur, aceasta este.

Poate că era nevoie de o situație critică pentru a face loc nesupunerii civice nu doar în limbajul politic, ci și în sistemul nostru politic. Ne aflăm, desigur, într-o atare situație critică atunci cînd vedem că instituțiile în vigoare ale unei țări nu reușesc să funcționeze corespunzător, iar autoritățile își pierd puterea; datorită acestei situații critice s-a transformat astăzi, în Statele Unite, asocierea voluntară în nesupunere civică, iar dezacordul a devenit o formă de rezistență. Toată lumea știe că această situație critică, latentă sau fățișă, stăpînește — și a stăpînit de un timp — o mare parte a lumii; noutatea e că țara noastră nu mai constituie o excepție. Nu știm dacă instituțiile noastre politice vor putea sau nu să supraviețuiască acestui secol. „Cînd instituțiile eșuează", a afirmat cu înțelepciune Wil-

son Carey McWilliams, „destinul comunității politice depinde de oameni, iar oamenii sînt trestii fragile, gata să se împace cu nedreptatea, dacă nu chiar să o și săvîrșească“[80]. De cînd s-a redactat și semnat pactul *Mayflower*, sub presiunea altei situații critice, asocierile voluntare au constituit remediul american predilect al sincopelor instituțiilor, al imposibilității de a te încrede în oameni, precum și al incertitudinii specifice viitorului. Spre deosebire de alte țări și în ciuda tulburărilor datorate schimbărilor și eșecurilor, republica noastră posedă încă instrumentele tradiționale care-i permit să întîmpine viitorul cu oarecare încredere.

---

[80] *Op. cit.*, p. 226.

Despre violență

I

La originea acestor reflecții se află evenimentele și dezbaterile din ultimii ani, așa cum apar ele în perspectiva de ansamblu a secolului XX, devenit cu adevărat, așa cum avea să intuiască Lenin, un secol de războaie și de revoluții, făcut, așadar, din această violență pe care o considerăm de obicei numitorul lor comun. În plus, situația actuală cuprinde și un alt element caracteristic, care nu este mai puțin important, deși el nu a făcut obiectul vreunei predicții. Instrumentele violenței au atins acum un asemenea grad de perfecțiune tehnică încît a devenit imposibil să ne imaginăm un scop politic care să corespundă puterii lor distructive sau care să poată justifica folosirea acestora într-un conflict armat. Astfel, înfruntările războinice — care, din timpuri imemoriale, aveau să constituie arbitrul suprem și necruțător al conflictelor internaționale — și-au pierdut o bună parte din eficiență și aproape cu totul prestigiul lor fascinant. Jocul de șah „apocaliptic“ dintre supraputeri, adică dintre națiunile care evoluează la nivelul cel mai înalt al civilizației noastre, respectă regula după care „dacă unul sau celălalt « cîștigă », aceasta înseamnă sfîrșitul amîndurora“[1]; este vorba de un joc complet diferit de jocurile războinice ale perioadelor precedente. Obiectivul său „rațional“ nu constă în a obține victoria, ci în a provoca un efect de descurajare* , iar

---

[1] Harvey Wheeler, „The Strategic Calculators“, în Nigel Calder, *Unless Peace Comes*, New York, 1968, p. 109.

* Este vorba de acea „artă“ a războiului numită *disuasiune*, o strategie modernă prin care un stat îl amenință și-l descurajează pe altul prin forța nucleară de care dispune, fiind gata să o întrebuințeze în principiu oricînd în acte de agresiune sau în represalii. (*N.t.*)

cursa înarmărilor, care nu mai este o pregătire a războiului, nu se mai poate justifica decît prin faptul că descurajarea adversarului, permanent consolidată, reprezintă cea mai bună garanție a păcii. Cum vom putea scăpa la urma urmei de absurditatea evidentă a acestei situații, iată o problemă insolubilă.

Datorită faptului că violența — distinctă de putere, de forță sau de vigoare — cere întotdeauna *instrumente* (cum avea să sublinieze Engels altădată[2]), revoluția tehnologică, o revoluție în fabricarea mijloacelor de acțiune, a ajuns să aibă o importanță deosebită în domeniul militar. Acțiunea violentă este ea însăși inseparabilă de complexul de mijloace și de scopuri a cărui caracteristică principală — dacă ne referim la acțiunea omului — a fost totdeauna că mijloacele tind să aibă o importanță disproporționată în raport cu scopul care trebuie să le justifice și care, în lipsa lor, nu poate fi atins. Fiindcă este imposibil să prevestim cu adevărat care poate fi sfîrșitul unei acțiuni umane, ca entitate distinctă de mijloacele sale de realizare, procedeele care se utilizează pentru a atinge obiective politice capătă, cel mai adesea, o importanță mai mare în construirea unei lumi viitoare decît obiectivele urmărite.

În plus, atunci cînd oamenii se dovedesc incapabili să controleze consecințele acțiunii lor, un surplus de arbitrar este inseparabil de violența ca atare; nicăieri soarta bună sau rea nu are, pentru oameni, consecințe mai hotărîtoare decît pe un cîmp de luptă, și nu este suficient să calificăm atare evenimente drept „fapte datorate hazardului“ și să denunțăm elementele suspecte din punct de vedere științific, pentru a evita pătrunderea abuzivă a neprevăzutului sub forma sa cea mai radicală; nici nu va fi de ajuns, pentru a-l elimina, să apelăm la teoria jocurilor, la scenarii, simulări și alte tehnici de același gen. Într-o asemenea chestiune nu există certitudini, nici măcar o certitudine absolută a distrugerii finale în anumite împrejurări

---

[2] *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), partea a II-a, cap. 3 [vezi trad. rom. Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964 — *n.t.*].

date. Chiar faptul că aceia care s-au străduit să perfecționeze mijloacele de distrugere au reușit să atingă un asemenea nivel de perfecțiune tehnică încît scopul lor, și anume conflictul armat, e pe cale să dispară cu desăvîrșire în virtutea mijloacelor pe care le are la dispoziție[3], ne poate reaminti, ironic, elementul de imprevizibilitate totală cu care ne întîlnim atunci cînd ne apropiem de sfera violenței. Dacă războiul este încă prezent, asta nu se datorează unei secrete aspirații la moarte a speciei umane, unui irepresibil instinct de agresiune sau — ceea ce ar fi însă mai verosimil — faptului că dezarmarea poate prezenta, din punct de vedere economic și social, foarte mari neajunsuri[4]; totul provine pur și simplu din faptul că nu s-a văzut încă, pe scena politică, o instanță aptă să se substituie acestui arbitru suprem al conflictelor internaționale. Nu avea Hobbes dreptate cînd afirma că, „fără sabie, contractele nu sînt decît simple cuvinte"?

Este improbabil ca acest nou arbitru să apară atîta vreme cît independența națională, și anume absența oricărei dominații străine, și suveranitatea statului, adică voința de a exercita, în domeniul internațional, o putere nelimitată și nesupusă vreunui control, sînt considerate identice. (Statele Unite se numără

[3] Cum a afirmat generalul André Beaufre în „Battlefields of the 1980", războiul nu este încă posibil decît „în acele regiuni ale lumii în care [...] disuasiunea nucleară nu acționează", și chiar această „luptă clasică", în ciuda dezastrelor sale, este în fapt limitată de primejdia, mereu prezentă, a escaladării pînă la conflict nuclear (N. Calder, *op. cit.*, p. 3).

[4] Critica modului de a gîndi al lui Rand Corporation și al altor institute de cercetare, publicată la New York, în 1967, sub titlul *Report from Iron Mountain*, este probabil mai aproape de realitate, cu „privirea sa timidă către pragul păcii", decît majoritatea studiilor pretins „serioase". Principalul său argument — potrivit căruia războiul este într-atît de necesar funcționării societăților noastre, încît ne-ar trebui, pentru a-l desființa, forța să descoperim mijloace și mai ucigașe de rezolvare a problemelor noastre — nu va putea șoca decît pe cei care au uitat că șomajul de după criza economică mondială din perioada 1929–1933 nu a putut fi rezolvat decît prin izbucnirea celui de-al doilea război mondial, sau pe cei care neglijează importanța șomajului de azi, camuflat de practica efectivelor supraabundente.

printre puținele state în care este încă posibilă, cel puțin în mod teoretic, o distincție între suveranitate și libertate, în măsura în care înseși fundamentele republicii americane nu ar fi amenințate. Potrivit Constituției, tratatele externe sînt inseparabile de legea națională, și, cum remarca, în 1973 judecătorul James Wilson, „Constituția Statelor Unite neglijează integral noțiunea de suveranitate". Dar acest refuz îndrăzneț și lucid al terminologiei tradiționale și al cadrului conceptual privitor la statul-națiune european aparține trecutului; moștenirea revoluției americane a fost uitată; oricum, guvernarea americană și-a asumat moștenirea Europei ca și cînd ar fi fost vorba de propriul patrimoniu — fără a remarca, vai, că declinul puterii europene a fost precedat și însoțit de un faliment politic: acela al statului-națiune și al concepției sale asupra suveranității.) Faptul că războiul rămîne *ultima ratio*, vechea continuare a politicii prin mijloacele violenței, în raporturile dintre țările subdezvoltate și că el nu mai poate fi purtat decît de țări mici care nu posedă arme nucleare sau biologice nu ne aduce deloc vreo mîngîiere. Nu este un secret pentru nimeni că faimosul eveniment datorat hazardului este încă susceptibil să se producă în acele regiuni ale lumii, în care vechiul adagiu „Nu există altă salvare decît victoria" păstrează încă un nivel înalt de plauzibilitate.

În aceste condiții, nimic nu este, fără îndoială, mai tulburător decît prestigiul mereu sporit pe care, în ultimele decenii, anumite spirite sistematic științifice l-au dobîndit în consiliile guvernamentale. Problema nu e că aceste spirite au suficient sînge rece pentru „a gîndi lucruri de negîndit", ci că, în fapt, nu *gîndesc*. În loc să se dedea la acest gen de activitate demodată, pe care calculatoarele o ignoră, atare spirite iau în considerare consecințele unor ansambluri de condiții ipotetic formulate, fără a fi însă în măsură să verifice, în mod experimental, realitatea ipotezelor de plecare. Aceste construcții ipotetice de eventualități suferă totdeauna de aceeași logică slabă: ceea ce apare mai întîi ca o ipoteză — comportînd, în funcție de gradul de elaborare, una sau mai multe alternative posibile — devine

curînd, în general după cîteva paragrafe, o „realitate" care zămislește atunci o întreagă înșiruire de „fapte ireale", similare, uitîndu-se în cele din urmă caracterul pur speculativ al întregii construcții. Mai e nevoie să spunem că nu e vorba aici nicidecum de știință, ci de speculații pseudoștiințifice și, în termenii lui Noam Chomsky, „de un efort disperat al științelor sociale și al științelor comportamentului de a imita științele naturii, acestea din urmă posedînd un conținut științific într-adevăr însemnat"? După cum preciza, recent, Richard N. Goodwin, într-o sinteză care avea meritul rar de a scoate în relief „umorul inconștient" caracteristic majorității acestor teorii pompoase și pseudoștiințifice[5], cea mai evidentă „și cea mai serioasă obiecție care poate fi făcută acestui gen de teorie strategică nu este utilitatea sa limitată, ci faptul că e periculoasă, căci ea ne poate determina să credem că înțelegem și stăpînim cursul evenimentelor, atunci cînd nu e nici vorbă de așa ceva".

Evenimentele reprezintă, prin definiție, concursuri de împrejurări care întrerup desfășurarea obișnuită a proceselor și procedurilor; construcțiile imaginare ale viitorologilor n-ar putea să se verifice decît într-o lume în care nu se întîmplă nimic important. Prevestirile viitorului nu sînt niciodată decît proiecții ale actualelor procese și proceduri automate, altfel spus a ceea ce, probabil, se va produce dacă oamenii se abțin să acționeze și dacă nu intervine nimic neprevăzut; orice acțiune, bună sau rea, și orice accident distrug în mod necesar cadrul însuși al structurilor previzionale și realitatea la care ele trimiteau. (Remarca ocazională a lui Proudhon, potrivit căreia „fecunditatea neprevăzutului depășește mult prudența omului de stat", rămîne — din fericire — mereu adevărată. Și această fecunditate depășește, într-un mod și mai evident, toate calculele expertului.) Artificiul cel mai vechi utilizat aici constă în a califica

---

[5] Noam Chomsky, în *American Power and the New Mandarins*, New York, 1969; Richard N. Goodwin, recenzie a operei lui Thomas C. Schelling, *Arms and Influence*, Yale University Press, New Haven, 1966, apărută în *The New Yorker*, 17 februarie 1968.

drept „fapte datorate hazardului“, sau „ultime tresăriri ale trecutului“, aceste evenimente neașteptate, neprevăzute și imprevizibile, cu scopul de a le considera irelevante sau de a le arunca în faimoasa „ladă de gunoi a istoriei“; acest gen de stratagemă sprijină coerența teoretică, îndepărtînd-o însă din ce în ce mai mult de realitate. Pericolul este că aceste teorii sînt nu doar plauzibile, pentru că se întemeiează pe tendințele perceptibile ale conjuncturii actuale, ci și că posedă, datorită coerenței lor interne, un fel de putere hipnotică, în stare să ne adoarmă bunul-simț, care nu este altceva decît organul mental ce ne permite să percepem, să înțelegem și să reacționăm în fața realității și a faptelor.

Oricine este interesat de istorie și de politică nu poate să nu țină seama de rolul imens pe care violența n-a încetat să-l aibă în treburile obștești și în comportamentul oamenilor, încît pare surprinzător la prima vedere că violența a fost atît de rar obiectul unei analize sau al unui studiu special.[6] (În ultima ediție din *Encyclopedia of the Social Sciences*, acest termen nici măcar nu face obiectul unui articol de dicționar.) Constatăm astfel în ce măsură violența și arbitrarul său sînt considerate drept lucruri normale și, datorită acestui fapt, ignorate; nimeni nu pune sub semnul întrebării și nu examinează ceea ce îmbracă, în ochii tuturor, un caracter de evidență. Cei care, nevăzînd decît violență în acțiunile oamenilor, rămîneau convinși, precum Renan, „de natura lor accidentală, inconsecventă, imprecisă“, sau de faptul că Dumnezeu se află totdeauna alături de marile batalioane, nu aveau altă opinie de exprimat în legătură cu violența sau istoria. Toți cei care voiau să descopere un sens evenimentelor trecutului au fost aproape constrînși să considere violența ca pe un fenomen marginal. Fie că e vorba de Clausewitz, care califică războiul drept „continuare a politicii

[6] Desigur că există o abundentă literatură care tratează războiul și conflictul armat; dar toate aceste studii se interesează de instrumentele violenței, nu de violența însăși.

cu alte mijloace“, sau de Engels, care definește violența ca fiind acceleratorul dezvoltării economice[7], accentul este pus pe continuitatea politică sau economică, pe continuitatea unui proces care rămîne determinat de elemente anterioare acțiunii violente. Astfel, specialiștii în relații internaționale susțineau pînă de curînd că „o decizie militară în dezacord cu vocația culturală profundă a unei națiuni este instabilă prin definiție“, sau, în terminologia lui Engels, că „[...] oriunde structura de putere a unei țări intră în contradicție cu evoluția sa economică“, cea care va fi învinsă este puterea politică, în pofida instrumentelor sale de violență[8].

Astăzi, toate aceste vechi sentințe privind raporturile dintre război și politică, sau violență și putere, au devenit inaplicabile. Cel de-al doilea război mondial n-a fost urmat de o perioadă de pace, ci de războiul rece și de formarea unui complex militar, industrial și sindical. A vorbi de „valoarea prioritară a potențialului militar ca principala forță care structurează societatea“, a afirma că „sistemele economice, filozofiile politice și sistemele juridice slujesc și dezvoltă potențialul de război, și nu invers“, a conchide că „războiul însuși constituie sistemul social de bază, în interiorul căruia alte moduri secundare de organizare socială se află în concordanță sau în opoziție“ — toate aceste afirmații apar azi mult mai verosimile decît formulările lui Engels sau Clausewitz din secolul al XIX-lea. Dezvoltarea actuală a tehnicilor războiului constituie, în acest sens, un element mult mai convingător decît simpla inversare propusă de autorul anonim al textului *Report from Iron Mountain:* în loc ca războiul să reprezinte „o prelungire a diplomației (sau a politicii, sau a urmăririi unor obiective economice)“, pacea este continuarea războiului cu alte mijloace. Așa cum declara fizicianul rus Saharov, „un război termonuclear ar fi cu totul altceva decît o simplă continuare a politicii cu alte mijloace

[7] Vezi Engels, *op. cit.*, partea a II-a, cap. 4.
[8] Wheeler, *op. cit.*, p.107; Engels, *ibidem.*

(pentru a relua expresia lui Clausewitz); ar fi mijlocul unei sinucideri universale“[9].

Știm, pe de altă parte, că „un număr mic de arme poate să distrugă în cîteva momente toate sursele puterii naționale“[10], că s-au proiectat arme biologice care ar putea permite „unor mici grupuri de indivizi [...] să bulverseze echilibrul strategic“ și că ar fi destul de ieftine pentru a fi produse de „națiuni incapabile să dezvolte o forță de atac nuclear“[11], că „în cîțiva ani“ armate de roboți vor înlocui „soldatul complet perimat“[12] și că, la urma urmei, în operațiunile de război de tip clasic, țările sărace sînt mult mai puțin vulnerabile decît marile puteri datorită faptului că sînt „subdezvoltate“ și pentru că superioritatea tehnică „riscă [...] să fie mai curînd nefastă decît utilă în lupta antigherilă“[13]. În ansamblu, ceea ce rezultă din toate aceste noutăți inconfortabile este o completă inversare a raporturilor existente între putere și violență, care face loc unei alte inversări, în viitor, în relațiile dintre micile și marile puteri. S-ar putea ca în curînd potențialul de violență de care dispune o țară să nu mai ofere o indicație valabilă asupra forței sale reale, nici o garanție certă împotriva riscului ca o altă putere, evident mai mică și mai slabă, să reușească să-l distrugă. Apare aici o asemănare izbitoare cu una din ideile cele mai vechi și mai penetrante ale științei politice, care susține că puterea nu se măsoară în termeni de bogăție, că o avalanșă de bogății este susceptibilă să conducă la o vlăguire a acestei puteri și că avuțiile sînt deosebit de periculoase pentru puterea și bunăstarea republicilor. Această idee — dată uitării — n-a încetat să fie valabilă în special într-o vreme în care valabilitatea sa atinge o nouă dimensiune, deoarece ea se aplică totodată la stăpînirea arsenalului violenței.

---

[9] Andrei D. Sakharov, *Progress, Coexistence, and Intellectual Freedom,* New York, 1968, p. 36.

[10] Wheeler, *ibidem.*

[11] Nigel Calder, „The New Weapons“, în *op. cit.*, p. 239.

[12] M.W. Thring, „Robots on the March“, în Calder, *op. cit.*, p. 169.

[13] Vladimir Dedijer, „The Poor Man's Power“, în Calder, *op. cit.*, p. 29.

Cu cît violența a devenit un instrument îndoielnic și nesigur în relațiile internaționale, cu atît ea a apărut mai atrăgătoare și eficientă pe plan intern, mai ales în domeniul revoluției. Puternica retorică marxistă a Noii Stîngi coincide cu neîncetatele progrese ale concepției nemarxiste proclamate de Mao Tzedun, după care „puterea este la capătul puștii". Desigur, Marx era pe deplin conștient de rolul violenței în istorie, dar acest rol îi păruse secundar; vechea societate a fost condusă la pieire nu de violență, ci de contradicțiile sale interne. Apariția noului tip de societate a fost precedată, dar nu provocată, de convulsii violente care se pot compara cu durerile premergătoare nașterii, dar care, desigur, nu sînt cauza acesteia. Din aceeași perspectivă, el considera că statul reprezintă un instrument de constrîngere pus în slujba clasei dominante, care nu-și exercită însă puterea recurgînd la mijloacele violenței. Rostul acestei clase este de a fi clasă conducătoare în societate sau, mai exact, în procesul de producție. S-a remarcat adesea și — uneori — s-a blamat că, sub influența teoriilor lui Marx, stînga revoluționară refuza să folosească mijloacele violenței; că „dictatura proletariatului" care, după Marx, trebuia să fie în mod deschis represivă, urma să fie instaurată doar după revoluție, și nu ținea, ca dictatura romană, decît o perioadă de timp limitată. Asasinatul politic, cu excepția unor acte de terorism individual săvîrșite de mici grupuri de anarhiști, a fost folosit mai cu seamă de orientările de dreapta, în vreme ce revoltele armate și organizate rămîneau, în principal, o prerogativă militară. Stînga era totuși convinsă că „toate conspirațiile nu sînt numai inutile, ci și dăunătoare. Ea [știa] prea bine că revoluțiile nu se fac în mod deliberat și la întîmplare, ci că sînt oriunde și întotdeauna rezultatul necesar al împrejurărilor complet independente de voința și de conducerea partidelor și a tuturor claselor societății"[14].

---

[14] Împrumut această remarcă a lui Engels, extrasă dintr-un manuscris de la 1847, din opera lui Jacob Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, 1963.

S-au constatat însă unele excepții în domeniul teoriei. Georges Sorel, care la începutul secolului se străduia să amalgameze marxismul și filozofia vieții lui Bergson (rezultatul seamănă straniu, la un nivel de elaborare evident inferior, cu amestecul de marxism și existențialism caracteristic lui Sartre), concepea lupta de clasă în termeni militari. Totuși, el a sfîrșit prin a nu propune o soluție mai violentă decît aceea a faimosului mit al grevei generale, care ar fi considerată astăzi ca făcînd parte mai degrabă din arsenalul unei politici a nonviolenței. Oricît de modestă ar fi fost, o atare propoziție îi aducea — acum cincizeci de ani — o reputație de fascist, în ciuda modului entuziast în care l-a aprobat pe Lenin și revoluția rusă. Sartre, care în prefața sa la *Les Damnés de la Terre*, de Frantz Fanon, a făcut apologia violenței mult mai mult decît Sorel în celebrele sale *Réflexions sur la violence*, mai mult chiar decît însuși Fanon, din care desprinde argumentul concluziei sale, menționează totuși „trăncănelile fasciste ale lui Sorel". Constatăm astfel cît de puțin conștient era Sartre că se găsește într-un profund dezacord cu Marx în ceea ce privește chestiunea violenței, îndeosebi atunci cînd afirmă că „această violență irepresibilă [...] este omul care se recreează el însuși", că prin „nebunia ucigașă" „blestemații pămîntului" pot „să devină oameni". Aceste declarații sînt cu atît mai semnificative, cu cît această concepție a omului care se creează el însuși este riguros conformă cu tradiția gîndirii lui Hegel și Marx; ea este fundamentul oricărui umanism de stînga. Dar Hegel consideră că omul se „produce" el însuși prin exercițiul gîndirii[15], în vreme ce pentru Marx, care a inversat „idealismul" hegelian, această funcție era îndeplinită de muncă, un metabolism ce permite omului să realizeze transformarea naturii. Or, dacă trăsătura comună tuturor concepțiilor despre omul ce se creează el însuși este o

[15] În acest sens, este foarte semnificativ că Hegel a folosit termenul de *Sichselbstproduzieren*. Vezi *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1938, p. 114 [vezi trad. rom. de D. D. Roșca, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 92 — *n.t.*].

revoltă împotriva datului real al condiției umane, atunci este evident că, în calitate de individ sau de membru al speciei, omul *nu-și* datorează lui însuși existența, iar în acest sens caracteristicile comune concepțiilor lui Sartre, Marx și Hegel sînt mai semnificative decît diferitele activități care trebuiau să permită o atare creație imaterială; cu toate acestea, este incontestabilă existența unui abis între activitățile pașnice ale gîndirii și ale muncii și actele de violență. „A ucide un european înseamnă a împușca doi iepuri dintr-un foc, [...] rămîn un om mort și un om liber", afirmă Sartre în prefața sa. Iată o frază pe care Marx n-ar fi scris-o niciodată.[16]

L-am citat pe Sartre pentru a arăta că această orientare nouă a gîndirii revoluționare spre violență poate să fie ignorată chiar de purtătorii săi de cuvînt cei mai evoluați și cei mai reprezentativi[17]; chestiunea este cu atît mai remarcabilă cu cît acolo nu e vorba de o noțiune abstractă aparținînd sferei ideilor. (Printr-o răsturnare a *conceptului* „idealist" de gîndire se poate ajunge la *conceptul* „materialist" de muncă; niciodată nu se va ajunge însă la noțiunea de violență.) Această orientare nouă are, neîndoielnic, o logică proprie, iar o atare logică este rezultatul unei experiențe care rămîne total necunoscută generațiilor anterioare.

Exaltarea pătimașă și elanul caracteristic Noii Stîngi, „credibilitatea" lor, pentru a spune astfel, sînt în strînsă legătură cu tulburătoarea dezvoltare sinucigașă a armelor moderne. Această generație este cea dintîi care a crescut la umbra bombei atomice. Ea a dobîndit din experiența generației anterioare pătrunderea masivă a violenței criminale în sfera politicii: i s-a vorbit, în licee și în facultăți, despre existența lagărelor de concentrare și de exterminare, despre genocid și tortură[18], despre masivele masacre de civili din timpul războiului, masacre care nu mai pot fi evitate în operațiunile militare moderne nici

[16] Vezi anexa I, p. 189.

[17] Vezi anexa II, p. 189.

[18] Printre motivele care duceau la răzvrătirea pe față, Noam Chomsky amintește, pe drept cuvînt, refuzul „de a te alătura « bunului german » pe care am învățat cu toții să-l disprețuim". *Op. cit.*, p. 368.

dacă acestea s-ar rezuma la folosirea armelor „convenționale". Prima reacție a fost cea a unui sentiment de repulsie față de orice formă de violență, o opțiune aproape naturală pentru o politică a nonviolenței. Marele succes obținut de această mișcare, îndeosebi în domeniul drepturilor civice, a fost urmat de o mișcare de rezistență împotriva războiului din Vietnam, care rămîne un factor foarte important de determinare a opiniei publice din Statele Unite. Dar este evident că, de atunci, lucrurile s-au schimbat și că partizanii nonviolenței se află de acum în defensivă; și ar fi zadarnic să pretindem că numai „extremiștii" sînt cei care se lasă pradă glorificării violenței și au descoperit — ca și țăranii algerieni a căror experiență o evocă Fanon — că „numai violența duce la rezultatul dorit"[19].

Militanții Noii Stîngi au fost numiți anarhiști, nihiliști, fasciști roșii, naziști și, într-un mod mult mai justificat, „spărgători de mașini", luddiști[20]; studenții au replicat cu sloganele — toate la fel de lipsite de sens — de „stat polițienesc", sau de „fascism latent al capitalismului tîrziu" și, mult mai exact, de „societate de consum"[21]. Atitudinea lor a fost pusă pe seama a

---

[19] Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre,* prefață de J. P. Sartre, F. Maspero, 1961. Țin seama de această lucrare datorită marii influențe pe care a avut-o asupra studenților generației de azi. Însuși Fanon s-a arătat mult mai rezervat decît admiratorii săi în legătură cu efectele violenței. Se pare că numai primul capitol al operei, „De la violence", a făcut obiectul unei lecturi mai ample. Fanon știe bine că, „dacă această brutalitate pură, totală, nu este imediat combătută, atunci ea antrenează fără doar și poate înfrîngerea mișcării după cîteva săptămîni" (pp. 93—94).

În ceea ce privește recenta escaladare a violenței în mișcarea studențească, vezi, în săptămînalul german *Der Spiegel*, interesanta serie de articole intitulată „Gewalt" (începînd cu 10 februarie 1969) și seria „Mit dem Latein am Ende" (nr. 26 și 27, 1969).

[20] Vezi anexa III, p. 192. [Denumirea provine de la acele bande de muncitori englezi care, între 1811 și 1816, au cutreierat Anglia și care tocmai asta făceau: spărgeau mașini — *n.t.*]

[21] Acest din urmă epitet ar fi avut înțeles dacă ar fi fost utilizat cu un sens descriptiv. În fundal, vedem totuși că se conturează iluzia marxistă a unei societăți de liber producători, eliberarea forțelor productive ale societății care a fost realizată în fapt nu de revoluție, ci de efectele

tot felul de factori sociali și psihologici: America a fost acuzată de un exces de toleranță în metodele sale de educație, în timp ce, în Japonia și Germania, se considera că ar fi o reacție explozivă provocată de excesul de autoritate; în Europa de Est, revolta trăda efectele unei lipse de libertate, iar în Occident, pe cele ale unei libertăți excesive; această atitudine reflectă lipsa dramatică de slujbe pentru studenții în sociologie, în Statele Unite, supraabundența de perspective profesionale aproape în toate domeniile — toate aceste cauze par, pe plan local, admirabil de verosimile, dar sînt contrazise de faptul că revolta studențească are dimensiunile unui fenomen global. Pare exclus să se poată descoperi într-o atare mișcare un numitor social comun; dar este sigur că, din punct de vedere psihologic, această generație pare pretutindeni înzestrată cu un adevărat curaj, cu o uimitoare voință de acțiune și cu o încredere nu mai puțin extraordinară în posibilitatea unei schimbări.[22] Dar aceste calități nu sînt cauzele mișcării, iar dacă ne întrebăm ce anume a putut genera unele evenimente complet neașteptate

---

științei și tehnologiei. Pe de altă parte, acest fenomen de descătușare n-a fost accelerat ci, dimpotrivă, întîrziat în toate țările unde a avut loc o revoluție. Altfel spus, în această ultimă denunțare a consumului se dezvăluie idealizarea producției și, o dată cu ea, vechea idolatrizare a productivității și creativității. „Bucuria distrugerii este o bucurie creatoare" — da, într-adevăr, dacă se va considera că „bucuria muncii" este productivă; distrugerea este fără îndoială singura „muncă" pe care o putem încă săvîrși cu ajutorul unor simple instrumente, fără să recurgem la mașini, deși acestea din urmă, evident, ar putea-o face într-un mod mult mai eficient.

[22] Dorința aceasta a unei fapte eficace se remarcă îndeosebi cînd au loc acțiuni limitate și relativ inofensive. Bunăoară, studenții au protestat împotriva autorităților universitare care plăteau personalului cafenelei și celui însărcinat cu întreținerea localurilor salarii mai mici decît minimum stabilit prin lege. Decizia studenților de la Berkeley de a participa la conflictul generat de transformarea în „parc popular" a unui teren viran aparținînd universității poate fi inclus pe lista acestor acțiuni, deși ea a provocat pînă acum cea mai dură reacție din partea autorităților. Judecînd după incidentul de la Berkeley, se pare că tocmai acest tip de acțiune „nonpolitică" are drept efect unificarea, în spatele unei avangarde extremiste, a marii majorități a studenților. „Un

în toate universitățile lumii, pare absurd să ignorăm factorul cel mai evident și poate cel mai hotărîtor, care nu admite de altfel nici un precedent și nici o analogie: și anume, în multe situații, „progresul“ tehnologic ne conduce direct la dezastru[23], cunoștințele predate acestei generații și asimilate de ea sînt nu numai incapabile să atenueze consecințele dezastruoase ale aplicațiilor lor tehnice, dar au și atins un stadiu de dezvoltare în care „cea mai mică dintre blestematele noastre invenții poate să se transforme în armă de război“[24]. (Desigur, dacă se înțelege să se protejeze independența universităților — care, cum afirma senatorul Fulbright, au trădat încrederea publicului acceptînd să se ocupe de programe de cercetare patronate și subvenționate de guvern[25] —, nimic nu este mai important decît să li se interzică în mod riguros cercetările întreprinse în vederea războiului și tot ceea ce se leagă de el. Dar ar fi naiv să credem că aceasta poate să modifice caracteristicile științei moderne sau să împiedice eforturile făcute pentru război, cum tot naiv ar fi refuzul de a recunoaște că aceste limitări ar putea duce la degradarea standardelor universitare[26]. Este exclus însă ca o atare distincție să conducă la suprimarea generalizată a creditelor guvernului federal. Cum remarca Jerome Lettvin, de la Massachusetts Institute of Technology, „guvernul nu-și poate permite să nu ne sprijine“[27] — tot așa cum universitățile

---

referendum studențesc, care a înregistrat cea mai mare participare cunoscută în istoria unor astfel de scrutine, a oferit un procentaj de 85% din cei 15 000 de participanți în favoarea amenajării unui parc popular.“ Vezi excelentul articol al lui Sheldon Wolin și John Schaar, „Berkeley: The Battle of People's Park“, în *New York Review of Books*, 19 iunie 1969.

[23] Vezi anexa IV, p. 193.

[24] Jerome Lettvin, de la Massachusetts Institute of Technology, în *New York Times Magazine,* 18 mai 1969.

[25] Vezi anexa V, p. 195.

[26] În legătură cu aceasta, este semnificativ că lucrările de cercetare fundamentală au din ce în ce mai mult tendința de a se continua în laboratoarele întreprinderilor industriale, și nu în universități.

[27] Cf. nota 24.

nu-și pot permite să refuze creditele autorităților federale; dar aceasta înseamnă pur și simplu că universitățile trebuie să învețe „să facă din sprijinul financiar ceva neproductiv pentru cel ce îl distribuie“, cum spune Henry Steele Commager, sarcină dificilă, dar care — datorită creșterii enorme a puterii universităților în societățile moderne — nu pare irealizabilă.) Pe scurt, proliferarea aparent irezistibilă a tehnicilor și mașinilor nu amenință doar unele categorii sociale că își vor pierde slujba, ci amenință existența unor națiuni în ansamblul lor și, la limită, însăși existența întregii omeniri.

Este firesc totodată ca noua generație să conștientizeze această posibilitate a apocalipsei mai mult decît oamenii care au depășit vîrsta de treizeci de ani, nu doar pentru că este mai tînără, ci și pentru că e vorba, la cei mai mulți dintre ei, de prima experiență decisivă a lumii. (Realități care pentru noi reprezintă „probleme“ sînt carnea și sîngele acestui tineret.[28]) Or, cînd celor din această generație li se pun două întrebări simple: „Ce fel de lume ați dori peste cincizeci de ani?“ și „Ce tip de viață ați dori peste cinci ani?“, răspunsurile sînt adesea precedate de reflecția: „Dacă lumea există încă“ și „Dacă eu sînt încă în viață“. Cum afirma George Wald, „ne aflăm în prezența unei generații care nu este cîtuși de puțin sigură că va avea un viitor“[29]. Căci viitorul, ne spune Spender, „este ca o bombă cu acțiune întîrziată; ea este îngropată, dar tic-tac-ul său răsună viu pentru noi“. La întrebarea foarte frecventă: „Cine sînt cei care formează această nouă generație?“, ai fi tentat să răspunzi: „Sînt cei ce aud tic-tac-ul.“ Iar la altă întrebare: „Cine sînt cei ce intenționează să repudieze cu totul această generație?“, răspunsul ar putea fi „Cei care nu cunosc sau care refuză să vadă lucrurile așa cum sînt ele“.

Revolta studențească este un fenomen universal, doar că manifestările sale variază desigur mult de la o țară la alta și,

---

[28] Stephen Spender, *The Year of the Young Rebels*, New York, 1969, p. 179.

[29] George Wald, *The New Yorker*, 22 martie 1969.

în mod frecvent, de la o universitate la alta. Acest lucru este mai cu seamă adevărat în ceea ce privește practica violenței. Atunci cînd conflictul dintre generații nu coincide într-un mod evident cu un conflict de interese reale dintre grupuri, violența rămîne îndeosebi teoretică și retorică. S-a văzut acest lucru în special în Germania, unde corpul profesoral titularizat avea un interes fundamental în a reuni mulți ascultători la conferințe și seminarii. În America, mișcarea studențească s-a radicalizat puternic de fiecare dată cînd poliția a intervenit cu brutalitate în timpul demonstrațiilor în esența lor nonviolente: ocupări de imobile administrative, *sit-in** și alte incidente de același gen. În realitate, nu s-au produs autentice scene de violență decît după apariția, în campusuri, a mișcării Puterii Negre (Black Power). Studenții negri, dintre care majoritatea erau admiși fără să aibă nivelul de pregătire corespunzător și care erau prioritar preocupați de apărarea intereselor grupului, s-au organizat și s-au considerat drept reprezentanții calificați ai intereselor unui grup, și anume comunitatea neagră. Ei urmăreau să reducă standardele academice. Dovedeau mai puțină cutezanță decît rebelii albi, dar era limpede de la început (înainte chiar de incidentele de la Universitatea Cornell și de la City College din New York) că, o dată cu ei, violența înceta să mai fie doar o chestiune de pură retorică și de teorie. Pe de altă parte, în vreme ce în mai toate țările occidentale revolta studențească nu poate conta pe sprijinul popular din afara universităților și întîmpină în general o ostilitate deschisă în clipa în care folosește mijloace violente, atitudinile sau acțiunile violente ale studenților negri sînt aprobate și obțin sprijinul unei minorități importante a comunității negrilor.[30] În fapt, pentru a înțelege mai bine această violență a negrilor, trebuie să o comparăm cu violența muncitorească, aceea care s-a manifestat cu

---

* *Sit-in* — protest pasiv organizat, mai ales împotriva segregării rasiale, prin care demonstranții ocupă spații unde în mod obișnuit nu au acces. (*N. t.*)

30 Vezi anexa VI, p. 196.

o generație în urmă în America. Cu toate că, după cîte știu, Staughton Lynd a fost singurul care a stabilit, explicit, o paralelă între rebeliunile muncitorești și revolta studențească[31], se pare că autoritățile universitare — care au avut, în mod foarte ciudat, tendința să cedeze în fața revendicărilor formulate de negri, chiar dacă ele păreau stupide și nejustificate[32], mult mai ușor decît în fața cererilor, moralmente dezinteresate, ale răzvrătiților din comunitatea albilor — au împărtășit o atare opinie și se simt mai bine în fața unei violențe care servește unui interes precis decît atunci cînd au de-a face cu pretenția unei „democrații participative", în mod fundamental nonviolentă. S-a încercat frecvent să se explice printr-un anume „sentiment de culpabilitate" ușurința cu care autoritățile universitare au cedat exigențelor formulate de studenții negri. Mi se pare mult mai probabil că de fapt corpul profesoral și consiliile de administrație sînt semiconștiente de pertinența unei concluzii exprimate de altfel în *Raportul oficial asupra violenței în America*: „Forța și violența pot fi instrumente eficiente de control și de presiune socială atunci cînd beneficiază de un larg sprijin popular."[33]

Noua și evidenta apologie a violenței făcută de mișcarea studențească are o stranie particularitate. În timp ce noii militanți fac apel la o retorică inspirată direct din Fanon, argumentarea lor teoretică se compune de obicei dintr-un amestec confuz de resturi ale marxismului. E un lucru uluitor pentru toți cei care i-au citit vreodată pe Marx sau Engels. Cum poate fi calificată drept marxistă o ideologie care se sprijină pe „inactivi" și „declasați", care crede că „insurecția va găsi vîrful său de lance civilizat în rîndul lumpenproletariatului" și care consideră că „bandiții [...] sînt călăuze pentru popor"[34]? Sartre,

---

[31] Vezi anexa VII, p. 197.

[32] Vezi anexa VIII, p. 198.

[33] Vezi *Raportul Comisiei Naționale de Cercetare a Cauzelor Violenței și Prevenirea sa*, iunie 1969, așa cum este citat de *New York Times* din 6 iunie 1969.

[34] Fanon, *op. cit.*, pp. 80 și 32.

cu arta sa orală izbutită, are o expresie remarcabilă pentru a defini această credință nouă. „Violența", spune el acum, sprijinindu-se pe opera lui Fanon, „ca și lancea lui Ahile, poate cicatriza rănile pe care *le face*". Dacă așa ar sta lucrurile, atunci răzbunarea ar putea deveni remediul-miracol pentru cele mai multe din bolile noastre. Acest mit este mult mai abstract, mult mai îndepărtat de realitate decît a fost vreodată mitul sorelian al grevei generale. El se compară cu cele mai rele excese ale retoricii lui Fanon, potrivit căreia „este preferabil să rămîi flămînd, dar demn, decît să mănînci pîine în sclavie". Nu este nevoie să recurgem la istorie sau la o argumentare teoretică pentru a respinge acest gen de declarație: observatorul cel mai superficial al proceselor organice știe că o atare aserțiune este falsă. Dar dacă Fanon ar fi declarat că valora mai mult să mănînci pîine, rămînînd demn, decît să mănînci prăjitură în sclavie, fraza își pierdea orice impact retoric.

La lectura afirmațiilor de acest fel, emfatice și iresponsabile — acelea pe care le-am citat sînt suficient de caracteristice, deși Fanon știe să rămînă mai aproape de realitate decît cea mai mare parte a emulilor săi —, și atunci cînd le situăm în perspectiva a ceea ce putem cunoaște despre istoria revoltelor și revoluțiilor, există tentația de a le nega orice semnificație reală, de a le atribui unui capriciu trecător sau ignoranței și nobleței sentimentelor unor oameni aflați în fața unor evenimente și întîmplări fără precedent, lipsiți de metodele de a le evalua, și care reiau, datorită acestui fapt, gînduri și emoții de care Marx a sperat să poată — o dată pentru totdeauna — elibera revoluția. Așadar, cine a bănuit vreodată că năpăstuiții visează la violență, că insul oprimat „visează măcar o dată pe zi" să-i ia locul opresorului, că săracul dorește să aibă ceea ce posedă bogatul, că persecutatul visează să schimbe „rolul său de vînat cu cel de vînător" și cei mai de pe urmă, la un regat în care „cei din urmă vor fi cei dintîi și cei dintîi vor fi cei din urmă"?[35] Dar chestiunea esențială, așa cum o percepuse

[35] *Ibid.*, p. 19.

Marx, este că visele nu se transformă niciodată în realitate.[36] Se știe cît de rare sînt revoltele sclavilor și răscoalele celor asupriți; dar în rarele ocazii cînd acestea s-au produs, cea care a transformat visele într-un coșmar generalizat a fost, în mod sigur, „nebunia dezlănțuită". În nici un caz, după cunoștința mea, forța acestor explozii „vulcanice", pentru a relua termenii lui Sartre, n-a fost de aceeași mărime cu „constrîngerea care a fost suportată". A confunda acest gen de revoltă cu mișcările de eliberare națională înseamnă a profetiza eșecul lor — fără a ține seama că o victorie improbabilă n-ar avea deloc drept efect schimbarea lumii (sau a sistemului), ci doar a conducătorilor. A gîndi, la urma urmei, că există în mod real o „unitate a Lumii a Treia", căreia ar putea să i se adreseze noul slogan al erei decolonizării: „Băștinași din toate țările subdezvoltate, uniți-vă!", ar însemna, la o scară mult mai largă, a cădea din nou în cele mai utopice iluzii ale lui Marx și într-un mod mult mai puțin justificat. Lumea a Treia nu este o realitate, ci o ideologie[37].

Ne putem totuși întreba de ce atîția din noii predicatori ai violenței par să ignore că sînt în complet dezacord cu învățăturile lui Karl Marx, sau, altfel spus, de ce se angajează ei cu atîta patimă să susțină concepții și doctrine care nu numai că

---

[36] Vezi anexa IX, p. 198.

[37] Prinși între două superputeri și decepționați în egală măsură de comportamentul Estului, ca și de cel al Vestului, studenții „sînt inevitabil în căutarea unui al treilea tip de ideologie, cea a Cubei lui Castro sau a Chinei lui Mao" (Spender, *op. cit.*, p. 92.). Apelurile lor îndreptate către Mao, Castro, Che Guevara și Ho Și Min se aseamănă cu incantațiile pseudoreligioase ce invocă un mîntuitor venit din altă lume; ei s-ar fi adresat și lui Tito, dacă Iugoslavia ar fi fost o țară situată mult mai departe și mai greu de abordat. Situația este însă diferită în cazul mișcării „Black Power"; pentru aceasta din urmă, solidaritatea ideologică — cu o inexistentă „unitate a Lumii a Treia" — nu e o absurditate romantică. Există un interes evident în stabilirea unei dihotomii între negri și albi; desigur, e vorba doar de o fugă de realitate, o evadare într-o lume utopică unde negrii ar constitui majoritatea covîrșitoare a populației mondiale.

au fost contrazise de realitatea faptelor, ci sînt în mod evident inconsecvente cu propria lor acțiune politică. Singurul slogan politic cu valoare pozitivă pe care această mișcare l-a formulat, și anume revendicarea unei „democrații participative“, a generat ecouri în lumea întreagă și reprezintă numitorul comun cel mai reprezentativ al răzvrătiților, în Est ca și în Vest. El provine din cea mai bună tradiție revoluționară — sistemul consiliilor — și este un produs întotdeauna înfrînt, dar autentic, al tuturor revoluțiilor, începînd cu secolul al XVIII-lea. Totuși, nu există în învățăturile lui Marx și Lenin nici o referință la un asemenea obiectiv; și unul și altul voiau, dimpotrivă, să ajungă la un tip de societate în care „ar fi dispărut“, o dată cu statul, necesitatea acțiunii civice și participarea la treburile publice.[38] Din pricina unei curioase timidități în domeniul teoretic, contrastînd ciudat cu îndrăzneala și impertinența pe care le-a ilustrat în practică, sloganul Noii Stîngi a rămas la un studiu declamator invocat cam incoerent fie în fața democrației occidentale întemeiate pe reprezentare (care este pe punctul să-și piardă pînă și funcția sa reprezentativă, în folosul greoaielor aparate de partid care „reprezintă“ nu ansamblul membrilor lor, ci mașinăriile lor administrative), fie, în țările din Est, împotriva birocrației partidului unic care, în principiu, exclude orice participare.

---

[38] Se pare că putem reproșa deopotrivă lui Marx și Lenin o anumită inconsecvență în atitudinea pe care au avut-o în această chestiune. N-a glorificat Marx Comuna din Paris, iar Lenin n-a dorit să dea „întreaga putere sovietelor“? Însă pentru Marx, Comuna din Paris nu putea reprezenta decît un organ tranzitoriu al acțiunii revoluționare: „o pîrghie pentru a răsturna bazele economice ale [...] dominației de clasă“, pe care Engels era îndreptățit să o numească „dictatura proletariatului“, și ea tranzitorie (vezi *The Civil War in France*, în Karl Marx și F. Engels, *Selected Works*, Londra, 1950, vol. I, pp. 474 și 440). Cazul lui Lenin este mai complex. Cu toate acestea, el e cel care a suprimat rolul sovietelor pentru a conferi întreaga putere partidului. [Pentru citatele din Marx, cf. *Războiul civil din Franța,* în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere,* vol. 17, Editura Politică, 1963 — *n. t.*]

Mult mai surprinzător totuși, în perspectiva acestei stranii fidelități față de concepțiile trecutului, este faptul că Noua Stîngă pare să ignore gradul în care caracterul moral al revoltei — unanim recunoscut acum[39] — este în contradicție cu retorica sa marxistă. În fapt, nimic nu e mai izbitor în această mișcare decît caracterul său dezinteresat. Într-un remarcabil articol despre „Revoluția franceză din 1968", publicat în *Commonweal* la 26 iulie 1968, Peter Steinfels afirma: „Péguy ar fi putut să fie capul acestei revoluții culturale, cu disprețul pe care-l afișa față de mandarinatul sorbonard (și) cu maxima sa « Revoluția socială va fi morală sau nu va fi deloc »." Desigur, toate mișcările revoluționare au avut drept instigatori oameni dezinteresați, animați de compasiune sau de un gust pătimaș pentru dreptate, iar Marx și Lenin nu fac excepție. Noi știm însă că Marx a respins realmente acest gen de motivații „sentimentale" — atunci cînd, astăzi, autoritățile la putere resping argumentele moralei, acuzîndu-le de „sentimentalism", ele sînt mult mai aproape de ideologia marxistă decît răzvrătiții — și credea că a rezolvat această problemă a „dezinteresării" conducătorilor, considerîndu-i ca avangarda omenirii, întruchipînd interesul suprem al istoriei umane.[40] Totuși, trebuiau să se consacre și ei apărării intereselor exclusiv materiale și co-

---

[39] „Idealul lor revoluționar este o pasiune morală", declară Spender (*op. cit.*, p. 114). Noam Chomsky (*op. cit.*, p. 368) invocă faptele: „La drept vorbind, din peste o mie de cărți poștale militare și alte documente trimise Ministerului Justiției, la 20 octombrie [1967], cea mai mare parte aparțineau oamenilor care scăpaseră de serviciul militar, dar care voiau să se solidarizeze cu cei ce erau înregimentați în armată." Același lucru e valabil și în cazul tuturor manifestațiilor împotriva serviciului militar și al numeroaselor *sit-in* ale studenților din colegii și universități. În alte țări, situația are un caracter asemănător. De pildă, *Der Spiegel* descrie în acești termeni decepțiile și, uneori, umilințele pe care le încercau asistenții universitari în Germania: „Angesichts dieser Verhältnisse nimmt es gerade zu wunder, dass die Assistenten nicht in der vordersten Front der Radikalen stehen" (23 iunie 1969, p. 58). Pretutindeni se repetă aceeași istorie : grupurile de interese refuză să se alăture răzvrătiților.

[40] Vezi anexa X, p. 199.

mune ale clasei muncitoare și să se identifice cu ele; numai asta le putea conferi o bază solidă, exterioară societății. Este tocmai ceea ce a lipsit de la început răzvrătiților epocii noastre; în ciuda eforturilor lor disperate de a descoperi aliați în afara universităților, ei nu au ajuns să-i găsească. Ostilitatea muncitorilor față de punctul lor de vedere este, în toate țările, o realitate indiscutabilă[41], iar în Statele Unite eșecul complet al oricărei colaborări cu mișcarea „Black Power" — ai cărei participanți rămîn puternic legați de comunitatea unde s-au născut și au, datorită acestui fapt, posibilități mai mari de a exercita presiune asupra autorităților universitare — a fost, pentru răzvrătiții albi, cauza unei foarte amare decepții. (Era înțelept, pentru cei din „Black Power", să refuze a juca rolul proletariatului pentru lideri „dezinteresați" de altă culoare? Dar aceasta este o altă problemă.) Nu e surprinzător că în Germania, care a fost țara preferată a mișcărilor de tineret, un grup de studenți își propune, acum, să realizeze fuziunea organică a tuturor grupurilor de tineri.[42] Evident că e vorba de o propunere absurdă.

Nu prea știu cum ar putea să se explice, în cele din urmă, aceste inconsecvențe, dar mi se pare că asemenea mărturii de fidelitate față de o doctrină caracteristică secolului al XIX-lea nu există în afara unor legături cu conceptul de Progres, cu refuzul de a renunța la o idee care a reușit să unească, în mișcarea „stîngii", liberalismul, socialismul și comunismul, dar care n-a putut niciodată să atingă nivelul de elaborare și credibilitate pe care-l descoperim în opera doctrinală a lui Karl Marx. (Lipsa coerenței logice a fost totdeauna călcîiul lui Ahile al gîndirii liberale; rămînînd cu fermitate fidelă ideii de Progres, aceas-

[41] Cehoslovacia pare să facă excepție. Cu toate acestea, mișcarea reformistă, în cadrul căreia studenții luptau în prima linie, avea sprijinul întregii națiuni, fără nici o deosebire de clasă. În termeni marxiști, studenții de acolo, și probabil din toate țările Europei de Est, au mai degrabă prea mult, nu prea puțin, sprijin din partea comunității pentru a se potrivi cu tiparul marxist.

[42] Vezi interviul lui Christoph Ehmann, publicat în *Der Spiegel* la 10 februarie 1969.

ta a refuzat întotdeauna în mod riguros să se angajeze la o glorificare a Istoriei în termeni marxiști sau hegelieni, singurii capabili să o întemeieze și să o justifice.)

Ideea existenței unui progres al omenirii în ansamblul său, necunoscută înainte de secolul al XVII-lea, a fost deopotrivă împărtășită de oamenii de litere în cursul secolului al XVIII-lea, pentru ca secolul al XIX-lea să o ridice la rangul unei dogme aproape universal acceptate. Dar există o diferență capitală între primele concepții asupra progresului și elaborări similare din ultima etapă. Secolul al XVII-lea, cu desăvîrșire reprezentat în acest sens de Pascal și Fontenelle, a cunoscut progresul sub forma unei acumulări de cunoștințe obținute de-a lungul timpului, în vreme ce același termen presupunea, pentru oamenii secolului al XVIII-lea, o „educație a omenirii" (*Erziehung des Menschengeschlechts* de Lessing), al cărei sfîrșit trebuia să coincidă cu timpul maturității depline a omului. Progresul nu era nelimitat, iar societatea fără clase a lui Marx, definită ca domnia libertății care putea să însemne sfîrșitul istoriei — adesea considerată ca o laicizare a escatologiei creștine sau a mesianismului iudaic —, poartă în realitate amprenta secolului Luminilor. Cu toate acestea, de la începutul secolului al XIX-lea, atare limitări au dispărut. În terminologia lui Proudhon, mișcarea este *le fait primitif* („faptul inițial") și „numai legile mișcării sînt eterne". Aceasta nu are început și nici sfîrșit: „Le mouvement est; voila tout!" („Mișcarea este; asta-i tot!"). În ceea ce privește omul, tot ce putem spune este „că sîntem născuți perfectibili, dar nu vom fi niciodată perfecți"[43]. Ideea lui Marx, împrumutată de la Hegel, potrivit căreia orice societate veche poartă în ea germenele celor ce îi vor urma, tot așa cum orice organism viu este purtătorul germenilor progeniturii sale, este neîndoielnic nu numai cea mai ingenioasă, dar unica garanție conceptuală a neîntreruptei con-

[43] P.-J. Proudhon, *Philosophie du Progrès* (1853), 1946, pp. 27–30 și 49; și *De la Justice* (1858), 1930, I, p. 238. Vezi de asemenea și William H. Harbold, „Progressive Humanity in the Philosophy of P.-J. Proudhon", *Review of Politics*, ianuarie 1969.

tinuități a progresului în istorie; și fiindcă evoluția acestui progres este prezumată să se producă datorită înfruntărilor forțelor antagonice, putem interpreta orice „regresie“ca o întîrziere necesară, dar temporară.

În ultimă instanță, nimeni n-ar ști să descopere, în aceste speculații, altceva decît dezvoltarea unei metafore, ceea ce nu constituie, desigur, fundamentul cel mai solid pentru edificarea unei doctrine; dar marxismul împarte acest nenoroc cu numeroase teorii filozofice. Marele său avantaj apare clar atunci cînd îl comparăm cu alte concepții asupra istoriei — așa cum este cea a „eternei reîntoarceri“, cea a ascensiunii și căderii imperiilor, cea a unui șir de evenimente incoerente guvernate de hazard — toate acestea pot fi susținute și justificate prin exemple, dar nici unul nu poate oferi garanția unei dezvoltări continue și a unui progres neîntrerupt în istorie. Și în acest domeniu, singura concepție rivală, vechea noțiune de vîrstă de aur, situată la început și de unde purcede orice evoluție ulterioară, implică evidența destul de neplăcută a unui declin continuu. Desigur, ideea reconfortantă că n-avem cum să mergem decît spre viitor, ceea ce oricum nu putem evita, pentru a descoperi o lume mai bună cuprinde totuși cîteva consecințe secundare mai puțin îmbucurătoare. În primul rînd, există această simplă constatare că viitorul omenirii nu aduce nimic existenței individului, pentru care moartea rămîne singurul viitor cert. Și dacă lăsăm deoparte acest punct de vedere, pentru a nu considera decît perspectiva de ansamblu, vedem că apare încă un argument care poate fi opus noțiunii de progres, și anume faptul că, așa cum afirma Herzen, „Progresul omenirii constituie un fel de nedreptate cronologică, întrucît ultimii veniți pot să profite de munca realizată de predecesori fără să plătească același preț“[44]; sau, așa cum afirma Kant, „Va rămîne totdeauna tulburător [...] că primele generații par să realizeze muncile lor grele doar în

[44] Acest citat din Alexander Herzen este extras din introducerea lui Isaiah Berlin la lucrarea lui Franco Venturi, *Roots of Revolutions,* New York, 1966.

folosul celor care vor veni după ele [...] și că numai acestea din urmă vor avea norocul să locuiască în edificiul [desăvîrșit]“[45].

Totuși, aceste inconveniente, care n-au fost decît foarte rar remarcate, sînt mai mult decît compensate de un avantaj considerabil: noțiunea de progres nu numai că explică trecutul fără să producă o ruptură în desfășurarea neîncetată a timpului, dar ea slujește și la orientarea activității în viitor. Este ceea ce a descoperit Marx cînd a răsturnat gîndirea hegeliană: el l-a făcut pe istoric să-și schimbe sensul privirii. În loc să se întoarcă spre trecut, acesta poate de acum să privească, plin de încredere, spre viitor. Progresul îi permite să răspundă la această tulburătoare chestiune: Și acum ce facem? Răspunsul, la cel mai simplu nivel, este: Să facem din ce avem ceva mai bun, mai mare și așa mai departe. (Credința liberalilor, la prima vedere irațională, în dezvoltarea progresivă, atît de caracteristică tuturor teoriilor politice și economice actuale, își are obîrșia în această concepție.) La nivelul mai sofisticat al Stîngii, noțiunea de progres presupune evoluția contradicțiilor prezentului în sinteza lor inerentă. Ea ne garantează, în ambele cazuri, că nu se poate întîmpla ceva complet nou și neașteptat; nu pot interveni decît consecințele „necesare“ a ceea ce cunoaștem deja.[46] Nu este infinit mai liniștitor să știm, după expresia lui Hegel, că „nu se mai poate naște decît ceea ce există deja“[47]?

Mai este nevoie să adaug că toate experiențele noastre din acest secol, care ne-au situat constant în fața neprevăzutului celui mai deplin, sînt în evidentă contradicție cu aceste idei și doctrine, a căror popularitate pare să provină din faptul că oferă, în raport cu realitatea, un refugiu confortabil, speculativ sau pseudoștiințific? O revoltă studențească inspirată aproa-

---

[45] „Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent“, Principiul al III-lea, în *The Philosophy of Kant*, ed. Modern Library.

[46] Vezi o excelentă analiză a erorilor caracteristice acestei poziții într-un articol de Robert A. Nisbet, „The Year 2000 and All That“, în *Commentary*, iunie 1968, ca și remarcele critice suficient de răutăcioase apărute în numărul din septembrie.

[47] Hegel, *op. cit.*, pp. 100 și urm.

pe exclusiv de considerații morale se află, fără nici o îndoială, printre evenimentele total neașteptate ale timpului nostru. Această ultimă generație, antrenată ca și predecesoarele ei doar în diferitele tipuri de teorii sociale și politice întemeiate pe revendicări clasice, ne-a oferit astfel o lecție despre manipulare, sau mai degrabă despre limitele sale, pe care am face bine să n-o uităm. Oamenii pot fi „manipulați" prin constrîngere fizică, tortură sau înfometare, iar opiniile lor pot fi în mod arbitrar formate prin organizarea unei informări deliberat false, dar nu prin acțiunea „persuasiunii clandestine", a publicității, a televiziunii sau a altor mijloace de acțiune psihologică folosite într-o societate liberă. Din păcate, a recurge la fapte cu scopul de a respinge erorile teoriei s-a dovedit întotdeauna în cel mai bun caz o muncă incertă și îndelungată. Obsedații manipulării — cei care își pun în aceasta speranța lor, precum și cei care se tem de ea — nu-și dau seama cînd se întoarce împotriva lor. (Unul dintre cele mai savuroase exemple de intenții teoretice care au un sfîrșit absurd ne este oferit de un incident întîmplat în timpul manifestărilor pentru „parcul popular" la Universitatea Berkeley. Cînd poliția și Garda Națională, cu puști, baionete și elicoptere care răspîndeau gaze lacrimogene, au atacat grupurile de studenți neînarmați, din care cei mai mulți „lansau de fapt nu atît proiectile periculoase, cît epitete", cîțiva soldați din Garda Națională au fraternizat deschis cu „inamicii" lor, iar unul dintre ei și-a aruncat armele, strigînd: „Nu mai suport!" Ce se întîmplase? În vremea luminată în care trăim, gestul său nu ar putea fi explicat decît prin nebunie. „L-au supus imediat unui examen psihiatric, [și] diagnosticul stabilit a fost că acest om suferea de « tendințe agresive refulate ».")[48]

Neîndoielnic, progresul este un produs mai serios și mai complex decît cele ce se pot cumpăra de la marele iarmaroc

---

[48] Acest incident a fost relatat fără comentarii de Wolin și Schaar, *op. cit.* Vezi de asemenea sinteza lui Peter Barnes, „« An Outcry »: Thoughts on Being Tear Gassed", *Newsweek*, 2 iunie 1969.

al superstițiilor epocii noastre.[49] În secolul al XIX-lea, credința irațională într-un progres *nelimitat* era universal acceptată, îndeosebi ca o consecință a succeselor extraordinare ale științelor naturii, care, încă de la începutul epocii moderne, au devenit efectiv științe „universale", putînd astfel să își asume munca nesfîrșită a explorării profunzimilor universului. Nu e deloc sigur că știința, deși acum nu mai e limitată de finitudinea pămîntului și a naturii sale, ar trebui să fie supusă unui progres continuu. Este evident că investigația strict științifică în sfera științelor umane, așa-numitele *Geisteswissenschaften*, care se ocupă cu produsele spiritului uman, trebuie prin definiție să ia sfîrșit. În multe domenii în care nu e posibilă acum decît erudiția, nesfîrșita și absurda pretenție a unei cercetări originale a dus fie la pure divagații — faimoasa cunoaștere a totului despre nimic —, fie la o formă de pseudocercetare care, în fapt, își desființează obiectul[50]. Merită să remarcăm faptul că revolta tineretului, în măsura în care motivațiile sale nu sînt exclusiv de ordin moral și politic, a fost îndreptată îndeosebi împotriva glorificării academice a cercetării și științei, care erau deopotrivă, deși din motive diferite, grav compromise în ochii săi. Este adevărat că, în cele două cazuri, nu este deloc exclus să se fi ajuns la un punct critic, cel al beneficiilor distructive. Nu numai că progresul științei a încetat să coincidă cu progresul omenirii (oricare ar fi sensul acordat acestei expresii), dar ar putea anunța chiar sfîrșitul umanității, după cum progresul ulterior al cercetării ar putea să sfîrșească prin distrugerea a tot ceea ce în ochii noștri conferea valoare cercetării. Altfel

[49] Spender observă (*op. cit.*, p. 45) că, în timpul evenimentelor din mai 1968 de la Paris, studenții francezi „au respins în mod categoric ideologia « randamentului », a « progresului » și așa-numitele pseudoforțe". Lucrurile stau deocamdată altfel în America, cel puțin în ceea ce privește noțiunea de progres. Se vorbește mereu de forțe „progresive" sau „regresive", de „toleranță progresivă sau regresivă" și altele asemenea.

[50] Se vor găsi exemple deosebit de convingătoare pentru acest gen de întreprinderi nu numai superflue, ci și pernicioase, în lucrarea lui Edmund Wilson, *The Fruits of the MLA*, New York, 1968.

spus, noțiunea de progres nu ne mai poate folosi drept etalon pentru a evalua dezastruoasele procese de schimbare rapidă pe care le-am dezlănțuit noi înșine.

Întrucît ne ocupăm aici în mod deosebit de violență, trebuie să formulăm un avertisment împotriva tentației de a o deforma. Dacă privim istoria ca pe un proces cronologic neîntrerupt, al cărui progres este, în plus, inevitabil, violența — sub formă de războaie și revoluții — poate să apară ca fiind unicul mijloc de a întrerupe un atare proces. Dacă ar fi adevărat, dacă doar practica violenței ar întrerupe procesele automate ce caracterizează problemele umanității, atunci predicatorii violenței ar avea un atu important. (Acest avantaj, după cîte știu, n-a fost niciodată obținut în plan teoretic, dar mi se pare incontestabil că activitățile perturbatoare ale studenților, cele petrecute în cursul ultimilor ani, sînt întemeiate tocmai pe această convingere.) Totuși, rolul oricărei acțiuni, deosebită în acest sens de simplul comportament, este de a ajunge să întrerupă tot ceea ce ar fi continuat altminteri în mod automat și, prin urmare, previzibil.

II

Să analizăm problema violenței din domeniul politic pe fondul acestor experiențe. Nu este deloc o întreprindere ușoară: ceea ce Sorel remarca, acum șaizeci de ani, și anume că „problema violenței continuă să fie una deosebit de obscură“[51], își păstrează valabilitatea și azi. Am menționat ezitarea generală în fața abordării violenței ca fenomen de sine stătător, iar acum e momentul să argumentez această afirmație. Dacă examinăm confruntările de idei generate de fenomenul puterii, observăm imediat existența unui consens între teoreticienii fenomenului politic, de la cei de stînga pînă la cei de dreapta, care recunosc că violența nu reprezintă nimic mai mult decît cea mai evidentă manifestare a puterii. „Orice politică este o luptă pentru putere; or, forma ultimă de putere este violența“, spunea C. Wright Mills, făcîndu-se ecoul, ca să zicem așa, definiției pe care Max Weber o dădea statului ca „un raport de dominație a omului asupra omului întemeiat pe mijloacele violenței legitime, adică ale aceleia care este considerată ca legitimă“[52]. Consensul acesta este cît se poate de straniu, pentru că a pune semnul egali-

---

[51] Georges Sorel, *Reflections on Violence*, „Introduction to the First Publication“ (1906), New York, 1961, p. 60.

[52] *The Power Elite*, New York, 1956, p. 171; Max Weber, în primele paragrafe din lucrarea *Politik als Beruf* (1921). Se pare că Weber era conștient de faptul că ideile sale consonau cu cele ale stîngii. El citează, în acest context, remarca făcută de Troțki la Brest-Litovsk: „Orice stat este întemeiat pe violență“, adăugînd: „Acest lucru este cît se poate de adevărat“ [vezi trad. rom. de Ida Alexandrescu, Max Weber, *Politica, o vocație și o profesie*, Editura Anima, 1992 — *n.t.*].

tății între puterea politică și „organizarea violenței“ are sens doar dacă acceptăm definiția dată statului de Marx, și anume că acesta constituie un instrument de opresiune aflat în mîinile claselor conducătoare. Să ne întoarcem, așadar, la autorii care nu cred că organismul politic, cu legile și instituțiile sale, ar fi doar o simplă suprastructură coercitivă, expresie indirectă a diverselor sale forțe subiacente. Să ne oprim, de exemplu, asupra lui Bertrand de Jouvenel, a cărui lucrare intitulată *Du Pouvoir* este, probabil, cel mai prestigios și, oricum, cel mai interesant tratat publicat în ultima vreme pe această temă. „Războiul apare, pentru cel ce contemplă succesiunea epocilor istorice, ca o activitate *esențială* a statelor.“[53] Acest lucru ne face să ne întrebăm dacă sfîrșitul războaielor nu ar însemna și sfîrșitul statelor. Dispariția violenței din raporturile între state ar reprezenta oare și sfîrșitul puterii?

Se pare că răspunsul la această întrebare va depinde de ceea ce înțelegem noi prin putere. Așa cum se prezintă ea, puterea este un instrument al celui care guvernează, în timp ce guvernarea, ni se spune, își datorează existența „instinctului de dominație“[54]. Ceea ce scrie Jouvenel despre faptul că „omul se simte mai om atunci cînd se impune altora, făcîndu-i instrumente ale voinței sale“, lucru care îi dă „o plăcere incomparabilă“[55], ne face să ne gîndim la opiniile lui Sartre despre violență. „Puterea“, spunea Voltaire, „constă în posibilitatea de a-i face pe unii să acționeze după bunul meu plac“; ea este prezentă ori de cîte ori am șansa „de a-mi afirma voința, în pofida opoziției celorlalți“, ne spune Max Weber, aducîndu-ne aminte de definiția pe care Clausewitz o dă războiului — „un act de violență prin care forțăm adversarul să facă tot ceea ce vrem noi“. Acest termen, ne spune Strausz-Hupé, semnifică

---

[53] *Power : The Natural History of Its Growth* (1945), Londra, 1952, p. 122 [vezi și ediția franceză: *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Ed. du Cheval ailé, Constant Bourguin, Geneva, 1947, p. 169 — *n. t.*].

[54] *Ibidem*, p. 93.

[55] *Ibidem*, p. 110.

„puterea omului asupra omului“[56]. Și pentru a reveni la Jouvenel: „A comanda și a fi ascultat: fără acestea, Puterea nu există — iar cu ele, nu mai este nevoie de nici un alt atribut ca să ființeze. [...] Lucrul fără de care puterea nu poate exista, esența ei, este comanda.“[57] Dacă eficacitatea comenzii date constituie esența puterii, atunci cea mai mare putere va fi aceea pe care o dă țeava unei arme, iar în acest sens va fi destul de dificil să spunem „în ce fel ordinul dat de un polițist diferă de acela pe care-l dă un om cu o armă în mînă“. (Citez din cartea, atît de importantă, *The Notion of the State*, de Alexander Passerin d'Entrèves, singurul autor care mi se pare convins cît de important este să se distingă între violență și putere: „Trebuie să decidem dacă și în ce fel « puterea » poate fi deosebită de « forță », să stabilim dacă faptul de a folosi forța, respectînd legile, modifică natura forței înseși, oferindu-ne cu totul alt tablou al relațiilor umane“, pentru că „forța, datorită faptului că admite o calificare, încetează să mai fie forță“. Dar chiar această distincție, care este de departe cea mai profundă și cea mai elaborată pe care o întîlnim în literatura de specialitate, nu

---

[56] Vezi Karl von Clausewitz, *On War* (1832), New York, 1943, cap. 1; Robert Strausz-Hupé, *Power and Community*, New York, 1956, p. 4; citatul din Max Weber: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen“ este extras din Strausz-Hupé, *op. cit.*

[57] Aceste exemple sînt alese la întîmplare, deoarece în cazul de față este mai puțin important autorul la care recurg. Doar cu totul ocazional poate fi auzită vocea unui disident. R. M. McIver notează, în acest sens: „Puterea coercitivă este un criteriu al statului, fără să constituie însă și esența acestuia. [...] E cît se poate de adevărat că statul n-ar putea exista în absența unei forțe apte să se impună. [...] Dar exercitarea acestei forțe nu poate fi cea care duce la crearea unui stat“ (*The Modern State*, Londra, 1926, pp. 222–225). Cît de puternică este această concepție, se poate observa din încercările lui Rousseau de a scăpa din încleștarea ei. Aflat în căutarea unei guvernări bazate pe lipsa unor reguli impuse nu găsește nimic mai bun decît „une forme d'association [...] par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même“. Accentul pe supunere și, implicit, pe comandă rămîne neschimbat.

atinge esența problemei. Puterea, așa cum o înțelege Passerin d'Entrèves, este o forță „calificată" sau „instituționalizată". Altfel spus, în vreme ce autorii citați mai sus definesc violența drept cea mai flagrantă manifestare a puterii, Passerin d'Entrèves consideră puterea drept un fel de violență moderată. În ultimă analiză, e același lucru.)[58] Cum să concepem oare ca, de la dreapta la stînga, de la Jouvenel și pînă la Mao Tzedun, toți autorii să fie de acord asupra unei chestiuni fundamentale de filozofie politică, așa cum este aceea a naturii puterii?

Din perspectiva gîndirii politice tradiționale, aceste definiții pot să se sprijine pe fundamente solide. Nu numai că derivă din vechea noțiune de putere absolută, caracteristică statului-națiune suveran al Europei, între ai cărui purtători de cuvînt timpurii, dar încă neîntrecuți, au fost Jean Bodin, în Franța secolului al XVI-lea, și Thomas Hobbes, în Anglia secolului al XVII-lea, ci ele coincid totodată cu termenii folosiți încă din Antichitatea greacă pentru a defini formele de conducere ca sisteme de dominație a omului de către om — dominația unuia singur sau a unui număr mic în monarhie și oligarhie, sau dominația celor mai buni sau a majorității în aristocrație și democrație. În prezent, ar trebui să adăugăm formelor de mai sus și pe cea mai recentă și, probabil, cea mai formidabilă formă de hegemonie: birocrația sau puterea exercitată de un sistem complicat de birouri în care nici unul singur, nici cei mai buni, nici un număr mic, nici majoritatea, nimeni nu poate fi considerat responsabil pentru actul conducerii — ceea ce poate fi calificat cît se poate de adecvat drept regimul Nimănui. (Dacă, în concordanță cu gîndirea politică tradițională, identificăm tirania cu guvernarea care nu trebuie să dea socoteală de ceea ce face, regimul Nimănui este, incontestabil, cel mai tiranic dintre toate, întrucît nu există nimeni care să fie în stare să răspundă pentru ceea ce se face. Această stare de lucruri, care face imposibil de

---

[58] Prima versiune a cărții *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory* a apărut în 1962, în limba italiană. Textul englez nu este o simplă traducere; scris de autorul însuși, reprezintă ediția definitivă și a apărut la Oxford, în 1967; vezi, pentru citate, pp. 64, 70 și 105.

aflat cui aparține responsabilitatea, dar și cine este adversarul, este una din cauzele fundamentale ale fenomenului de revoltă instigatoare care s-a răspîndit în întreaga lume, ale caracterului ei haotic, precum și ale tendinței ei periculoase de a scăpa de sub control și de a aluneca într-un fel de frenezie absurdă.)

Pe de altă parte, valoarea acestei vechi terminologii a fost straniu confirmată și consolidată de tradiția iudeo-creștină și de „modul imperativ în care concepea legea". Această concepție nu a fost inventată de „realiștii politici", ci a fost, mai degrabă, rezultatul generalizării mult mai vechi și aproape automate a „poruncilor" lui Dumnezeu, conform cărora „simpla relație dintre poruncă și supunere" era, într-adevăr, suficientă pentru ca esența însăși a legii să poată fi identificată.[59] La urma urmei, aceste concepții politice și juridice tradiționale au fost consolidate de teorii științifice și filozofice mai moderne privind natura omului. Numeroasele descoperiri din ultimul timp privitoare la existența în ființa umană a unui instinct animal de dominație și a unor tendințe agresive înnăscute au fost precedate de considerații filozofice care au ajuns la concluzii similare. Pentru John Stuart Mill, „cea dintîi lecție de civilizație [este] aceea a supunerii"; el vorbește despre „cele două tipuri de predispoziții [...] din care una reprezintă dorința omului de a-și exercita puterea asupra altora, iar cealaltă [...] oroarea de a se supune altcuiva"[60]. Dacă ținem seama de propria noastră experiență în acest domeniu, putem constata că, în psihologia umană, instinctul de supunere, o dorință fierbinte de a asculta și de a te lăsa condus de un om puternic, ocupă un loc cel puțin tot atît de important ca voința de putere, iar din punct de vedere politic se dovedește chiar mai relevant. Vechiul dicton: How fit he is to sway/ That can so well obey" („Cît de pregătit este pentru a purta sceptrul / Cel ce atît de bine poate să se supună"), care pare să fi fost cunoscut în diferite vari-

---

[59] *Ibidem*, p. 120.

[60] *Considerations on Representative Government* (1861), Liberal Arts Library, pp. 59 și 65.

ante în toate epocile și țările lumii[61], se întemeiază, desigur, pe o anumită realitate psihologică: existența unui raport strîns între voința de a domina și dorința de a se supune. „Supunerea promptă în fața tiraniei", pentru a-l cita încă o dată pe Mill, nu este întotdeauna rezultatul unei „pasivități excesive". Dimpotrivă, o aversiune puternică față de supunere este adeseori însoțită de o la fel de puternică absență a dorinței de a domina și a porunci. Din punct de vedere istoric, străvechea instituție a economiei bazate pe sclavie nu ar putea fi deloc explicată pe baza teoriei psihologice a lui Mill. Scopul ei expres era de a-i elibera pe cetățeni de povara treburilor gospodărești și de a le permite să participe, în mod egal, la viața publică a comunității; dacă ar fi adevărat că nimic nu este mai plăcut decît să dai ordine și să-i conduci pe alții, stăpînul de sclavi nu ar mai fi plecat niciodată de acasă.

Cu toate acestea, mai există o altă tradiție și terminologie nu mai puțin vechi și venerabile. Atunci cînd statul-cetate atenian denumea ordinea constituțională o izonomie, ori cînd romanii desemnau prin *civitas* forma lor de guvernămînt, ei se raportau la o concepție asupra puterii și asupra legii a cărei esență nu se întemeia pe legătura dintre poruncă și supunere și nici nu considera ca fiind identice puterea, domnia legii și porunca. Acestea au fost exemplele la care se gîndeau instigatorii revoluțiilor din secolul al XVIII-lea cînd au recurs la documentele Antichității pentru a constitui modelul unei guvernări, al unei republici, în care domnia legii, sprijinită pe voința poporului, punea capăt dominației omului de către om, care, credeau ei, era o „guvernare potrivită pentru sclavi". Din nefericire, chiar și ei vorbeau de supunere — o supunere față de lege în locul unei supuneri față de oameni; dar ei înțelegeau prin asta sprijinul acordat legilor cărora comunitatea cetățenilor le dăduse consimțămîntul.[62] Un astfel de sprijin nu este

---

[61] John M. Wallace, *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell*, Cambridge, 1968, pp. 88–89. Datorez această referință amabilității lui Gregory DesJardins.

[62] Vezi anexa XI, p. 199

niciodată necondiționat, iar dacă el rămîne temeinic garantat, n-ar putea fi totuși comparat cu „supunerea fără condiții" pe care o pretinde un act de violență: supunerea pe care poate miza tîlharul care smulge cuiva portofelul sub amenințarea unui cuțit, sau care, cu revolverul în mînă, jefuiește o bancă. Sprijinul oamenilor este cel care conferă putere instituțiilor unei țări, iar acest sprijin nu reprezintă decît continuarea firească a consimțămîntului care se află la originea legilor existente. Într-un sistem de guvernare reprezentativă, se presupune că poporul îi conduce* pe cei care îl guvernează. Puterea se manifestă și se concretizează în toate instituțiile politice, care îmbătrînesc și decad de îndată ce forța vie a puterii populare încetează să le mai susțină. Asta avea în vedere Madison atunci cînd spunea că „orice guvernare se sprijină pe opinie", afirmație la fel de valabilă pentru diferitele forme de monarhie, nu doar pentru democrații. („A presupune că legea majorității funcționează doar în cadrul unei democrații este o iluzie ieșită din comun", constată Jouvenel: „Regele, care nu e decît un om singur, are mult mai multă nevoie de sprijinul general al Societății decît oricare altă formă de guvernare"[63]. Chiar și tiranul, cel care stăpînește de unul singur împotriva voinței tuturor, are nevoie de ajutoare ca să-și impună violența, deși numărul acestora poate fi foarte restrîns.) Totuși, forța opiniei, adică puterea guvernării, se sprijină pe număr; ea este „proporțională cu numărul celor cu care este asociată"[64], iar tirania, așa cum a arătat Montesquieu, este astfel cea mai violentă și mai fragilă formă de guvernare. Într-adevăr, una din cele mai evidente deosebiri dintre putere și violență constă în aceea că puterea are totdeauna nevoie să se sprijine pe forța numărului, în timp ce violența, într-o anumită măsură, poate să nu depindă de aceasta, deoarece pentru a se impune ea poate să recurgă la o

---

* Vom utiliza termenii de *comandă, poruncă* și *ordin* ca fiind sinonime. Folosirea unui concept sau a altuia ține de context și reprezintă, totodată, o chestiune de stil. (*N.t.*)

[63] *Op. cit.*, p. 98.

[64] *The Federalist*, nr. 49.

serie de instrumente. Domnia majorității fără nici o restricție juridică, adică o democrație fără Constituție, poate să aibă ca efect redutabil suprimarea drepturilor minorităților și, fără a recurge la violență, poate să se dovedească foarte eficientă în reprimarea disidenților. Ceea ce nu înseamnă însă că violența și puterea reprezintă unul și același lucru.

Forma extremă a puterii este „Toți contra Unul“, în timp ce aceea specifică violenței este „Unul contra Tuturor“. Iar aceasta din urmă nu este niciodată posibilă fără folosirea unor instrumente. Prin urmare, este cît se poate de fals să se pretindă, așa cum s-a întîmplat adeseori, că o minoritate redusă de studenți neînarmați împiedică, prin mijloacele violenței — strigăte, scandal și altele —, desfășurarea unor cursuri, și asta împotriva voinței unei majorități covîrșitoare care dorește continuarea normală a instruirii universitare. (În cazul unor recente incidente la o universitate germană, se presupune că un „disident“ solitar a obținut această stranie victorie asupra cîtorva sute de studenți.) Ceea ce se întîmplă de fapt în astfel de cazuri este ceva mult mai grav: majoritatea refuză în mod evident să-și folosească puterea și să-i învingă pe cei care uneltesc asemenea tulburări. Procesul normal de învățămînt este întrerupt pentru că nimeni nu se sinchisește să ridice mîna și să voteze în favoarea *status quo*-ului. Autoritățile universitare se găsesc în fața unei „imense unități negative“, despre care, într-un alt context, vorbește Stephen Spender. Aceasta dovedește pur și simplu că o minoritate poate să dispună de o putere mult mai mare decît aceea pe care o sugerau sondajele de opinie. Cei ce formează majoritatea, care sînt pur și simplu niște spectatori amuzați să privească spectacolul unei înfruntări verbale între studenți și profesori, se comportă deja ca aliatul latent al minorității. (Este de ajuns, pentru a înțelege că e absurd să discutăm despre mici „minorități de militanți“, să ne întrebăm ce s-ar fi întîmplat dacă, în Germania de dinaintea venirii lui Hitler la putere, cîțiva evrei neînarmați ar fi încercat să întrerupă cursul universitar ținut de un profesor antisemit.)

Mi se pare foarte trist să constatăm că, în stadiul său actual, terminologia științei noastre politice nu face o distincție clară între diferite cuvinte-cheie precum „putere", „vigoare", „forță", „autoritate" și, în final, „violență" — fiecare dintre acestea referindu-se la fenomene distincte și diferite. „Vigoare, putere, autoritate", ne spune d'Entrèves, „nu sînt decît cuvinte cărora nu le este atribuit un sens exact în limbajul uzual; chiar și cei mai mari gînditori le-au utilizat uneori la întîmplare. Totuși, se poate presupune că aceste cuvinte se referă la trăsături diferite, iar sensul lor ar trebui să fie, așadar, cu grijă examinat și determinat. [...] Întrebuințarea pertinentă a acestor cuvinte nu este doar o chestiune de gramatică, ci și una de perspectivă istorică"[65]. A folosi acești termeni ca și cum ar fi vorba pur și simplu de sinonime indică nu doar o lipsă de sensibilitate la semnificația lor lingvistică, ceea ce ar fi suficient de grav, ci și dovada unei ignorări regretabile a realităților la care acest limbaj se referă. În această situație, este totdeauna ispititor să se propună definiții noi, dar — chiar dacă, în treacăt, mă voi lăsa și eu tentată de așa ceva — se pare că aici nu este vorba doar de folosirea neatentă a unor cuvinte. Dincolo de o aparentă confuzie, se găsește convingerea fermă că atare distincții terminologice ar fi, în cel mai bun caz, de o importanță minoră, și anume convingerea că problema politică esențială este, și a fost întotdeauna, aceea de a ști cine domină și cine este dominat. Puterea, vigoarea, forța, autoritatea, violența nu sînt decît cuvinte care ne indică acele mijloace prin care omul îl domină pe om; ele sînt considerate sinonime datorită faptului că au aceeași funcție. Trăsăturile originale ale problemelor omului vor putea să apară sau, mai degrabă, să reapară în întreaga lor

[65] *Op. cit.*, p. 7. *Cf.* de asemenea p. 171, în care, discutînd semnificația exactă a termenilor „națiune" și „naționalitate", se precizează, pe bună dreptate, faptul că „singurele călăuze competente în această junglă a atîtor opinii divergente sînt lingviștii și istoricii. Acestora trebuie să le cerem ajutorul". Și, distingînd autoritatea de putere, se oprește la maxima lui Cicero: *potestas in populo, auctoritas in senatu.*

diversitate autentică doar după ce conducerea treburilor publice nu va mai fi redusă la o simplă chestiune de dominație.

În contextul demersului nostru, aceste trăsături pot fi definite după cum urmează:

Puterea corespunde aptitudinii omului nu doar de a acționa pur și simplu, ci de a acționa într-un mod concertat. Puterea nu este niciodată proprietatea unui individ, aparține unui grup și există atîta timp cît acest grup nu se destramă. Cînd afirmăm că cineva este „la putere", înțelegem prin aceasta că a fost împuternicit de un număr de oameni să acționeze în numele lor. În momentul în care dispare grupul din care emana puterea la început (*potestas in populo,* fără un popor sau un grup nu există putere), dispare deopotrivă și „puterea sa". În limbajul uzual, atunci cînd vorbim despre un „om puternic" sau despre o „personalitate puternică", conferim deja cuvîntului „putere" un sens metaforic; în absența sensului metaforic, facem aluzie la „vigoarea" cuiva.

Vigoarea desemnează, în mod neechivoc, un element caracteristic unei entități individuale; ea este proprietatea inerentă unui obiect sau unei persoane și face parte din natura lor, poate să se manifeste într-o relație cu alte persoane sau lucruri, dar rămîne în mod esențial distinctă de acestea. Chiar și cea mai viguroasă individualitate va putea întotdeauna să fie învinsă de număr, de toți cei care pot să se unească în unicul scop de a învinge această vigoare, pur și simplu datorită naturii ei independente și singulare. Ostilitatea aproape instinctivă a celor mulți față de omul singur a fost întotdeauna atribuită, de la Platon pînă la Nietzsche, resentimentului, invidiei încercate de cel slab în fața celui puternic, dar această interpretare psihologică nu atinge fondul lucrurilor. Stă în natura grupului și a puterii sale să se întoarcă împotriva independenței, care este proprie vigorii individuale.

Forța, termen care în limbajul uzual este adeseori folosit ca sinonim al violenței, îndeosebi cînd violența este întrebuințată ca mijloc de constrîngere, ar trebui să fie rezervată, în această terminologie, pentru desemnarea „forțelor naturii" sau a „forței

lucrurilor“ (*la force des choses*), adică pentru a indica energia eliberată de mișcările fizice sau sociale.

Autoritatea, care desemnează unul dintre cele mai imperceptibile fenomene și care, datorită acestui fapt, capătă adeseori accepțiuni eronate[66], poate fi conferită unei persoane — există, în acest sens, autoritate personală, de exemplu în raporturile dintre părinți și copii, dintre profesori și elevi — sau poate constitui atributul unor instituții, precum în cazul Senatului roman (*auctoritas in senatu*) sau cel al ierarhiei din cadrul Bisericii (un preot, chiar și în stare de ebrietate, poate să te absolve de păcate). Caracteristica esențială a autorității este recunoașterea ei necondiționată de către cei cărora li se cere să se supună; nu este nevoie, în această situație, nici de constrîngere și nici de persuasiune. (Tatăl poate să-și piardă autoritatea fie bătîndu-și fiul, fie contrazicîndu-se cu acesta, adică, fie purtîndu-se cu el ca un tiran, fie tratîndu-l ca pe un egal.) Autoritatea nu poate să se mențină decît în măsura în care sînt respectate persoana sau instituția de la care aceasta emană. Disprețul este, astfel, cel mai mare dușman al autorității, iar rîsul este cel mai sigur mod de a o submina.[67]

---

[66] Există guverne autoritare care, desigur, nu au nimic comun cu tirania, dictatura sau puterea totalitară. În ceea ce privește fundalul istoric și semnificația politică a termenului, vezi capitolul „What is Authority?“ în lucrarea noastră *Between Past and Future: Exercises in Political Thought*, New York, 1968, precum și partea întîi din excelentul studiu al lui Karl-Heinz Lübke, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart, 1968, însoțit de o bogată bibliografie.

[67] Wolin și Schaar, în *op. cit.*, au întru totul dreptate: „Regulile sînt încălcate deoarece un număr mare de studenți nu mai respectă autoritățile universitare, administratorii și chiar profesorii.“ Ei conchid, apoi: „Cînd dispare autoritatea, apare puterea.“ Și acesta este un lucru adevărat, dar teamă mi-e că nu în sensul conferit de ei. Ceea ce s-a manifestat mai întîi la Berkeley a fost puterea studenților, desigur puterea dominantă în toate campusurile, pur și simplu datorită superiorității numerice a studenților. Pentru a înfrînge această putere, autoritățile au recurs la violență și, întrucît universitatea este, în mod esențial, o instituție întemeiată pe autoritate și are nevoie, în acest sens, să fie respectată, îi este atît de dificil să se

Violența, ultimul dintre termenii analizați aici, se distinge, cum am văzut, prin caracterul său instrumental. Sub aspect fenomenologic, ea se apropie de vigoare, căci instrumentele violenței, ca oricare altele, sînt concepute și folosite cu scopul de a multiplica vigoarea naturală pînă cînd, în ultimul lor stadiu de dezvoltare, pot chiar să o înlocuiască.

Fără îndoială, este necesar să adăugăm că aceste distincții, deși deloc arbitrare, cu greu pot corespunde, în lumea reală la care se referă, unor sfere izolate unele de altele, din care de altfel sînt deduse. Astfel, în comunitățile organizate, puterea instituționalizată apare adeseori sub masca autorității, solicitînd o recunoaștere imediată și necondiționată; nici o societate nu poate funcționa fără această putere. (Un mic incident, încă izolat, care s-a petrecut la New York arată ce se poate întîmpla dacă, în relațiile sociale, autoritatea reală se prăbușește pînă la punctul în care nu mai poate să asigure nici măcar rolul său derivat, acela pur și simplu funcțional. Un incident mecanic minor în sistemul de transport cu metroul — nu mai funcționa sistemul de închidere automată a ușilor — s-a transformat într-un serios blocaj al liniei de metrou ce a durat patru ore și a afectat mai mult de cincizeci de mii de pasageri, și asta pentru că, atunci cînd autoritățile însărcinate cu securitatea transportului au cerut pasagerilor să coboare din garnitura defectă, aceștia au refuzat pur și simplu.)[68] Mai mult, cum vom vedea, nimic nu este mai frecvent decît asocierea puterii cu violența;

---

raporteze la putere într-un mod nonviolent. Universitatea de azi recurge la poliție pentru a-și asigura protecția, tot așa cum proceda Biserica catolică înainte ca separarea de stat să o constrîngă să se sprijine doar pe autoritate. Este mai mult decît ciudat că criza cea mai gravă care a atins instituția Bisericii coincide cu criza cea mai gravă din întreaga istorie a universității, singura instituție laică bazată încă pe autoritate. Ambele crize pot fi puse într-adevăr pe seama „dezintegrării în lanț a nucleului atomic al « supunerii », în care stabilitatea era considerată ca fiind eternă", după cum remarca Heinrich Böll în legătură cu criza pe care o cunosc bisericile. Vezi „Es wird immer später", în *Antwort an Sacharow*, Zürich, 1969.

[68] Vezi *New York Times*, 4 ianuarie 1969, pp. 1 și 29.

extrem de rar le putem găsi separate una de alta și în forma lor pură, deci extremă. De aici rezultă că autoritatea, puterea și violența nu sînt unul și același lucru.

Totuși, trebuie admis că este deosebit de tentant să gîndim puterea în termeni de poruncă și supunere, și deci să confundăm puterea cu violența, într-o analiză a ceea ce, în realitate, nu este decît una din manifestările caracteristice puterii, adică puterea specifică guvernării. Datorită faptului că, în relațiile internaționale, ca și în politica internă, violența este ultimul mijloc la care se recurge pentru a se menține integritatea structurii de putere împotriva celor care o contestă — dușmanul din exterior sau criminalul din interior —, lucrurile se prezintă ca și cum, într-adevăr, violența constituie condiția indispensabilă a puterii, iar puterea nimic altceva decît o fațadă, adică mănușa de catifea care fie ascunde mîna de fier, fie aparține unui tigru de carton. Cu toate acestea, la o examinare mai atentă, o atare concepție pare mult mai contestabilă. Prăpastia care, în aceste împrejurări, separă teoria de realitate este poate cel mai bine pusă în evidență de fenomenul revoluției.

Încă de la începutul secolului, teoreticienii revoluției n-au încetat să afirme că șansele unei revoluții au scăzut continuu, proporțional cu creșterea capacității distructive a armelor aflate exclusiv la dispoziția guvernelor.[69] Istoria ultimelor șapte de-

[69] Astfel, Franz Borkenau afirmă, în reflecțiile sale despre cauzele înfrîngerii suferite de revoluția spaniolă: „Contrastul înregistrat în raport cu revoluțiile precedente relevă un fapt nou. Pînă în ultimii ani, contrarevoluția se sprijinea, de obicei, pe forțele reacționare, inferioare din punct de vedere tehnic și intelectual față de cele ale revoluției. Situația s-a schimbat o dată cu apariția fascismului. De acum, orice revoluție trebuie, după toate probabilitățile, să facă față celui mai modern, mai eficient și mai nemilos mecanism care a existat vreodată. Aceasta semnifică sfîrșitul erei în care revoluțiile evoluau în mod liber, după propriile lor legi." Sînt treizeci de ani de cînd au fost scrise aceste rînduri (*The Spanish Cockpit*, Londra, 1937; Ann Arbor, 1963, pp. 288–289), și ele întrunesc adeziunea lui Chomsky, care le și citează de altfel în recenta sa lucrare (*op. cit.*, p. 310). Chomsky consideră că intervențiile franceză și americană în războiul civil din Vietnam confirmă exactitatea

cenii, marcată de reușita sau eșecul unui număr apreciabil de revoluții, nu confirmă această teză. Erau nebuni oamenii care se lăsau ispitiți de o asemenea întreprindere în condiții atît de neprielnice? Și, lăsînd la o parte anumite exemple de succes deplin, care este cheia chiar și a succesului vremelnic, în aceste condiții? Cert este că există o mare diferență între mijloacele violente de care dispune statul și cele pe care poporul însuși poate să le concentreze — de la sticlele de bere la cockteiluri Molotov și arme —, încît progresele tehnice nu modifică deloc situația existentă. Manualele care au pretenția să indice „cum se înfăptuiește o revoluție", pas cu pas, trecînd de la disidență la complot, de la rezistență la revoltă armată, sînt, toate, întemeiate pe această idee falsă că o revoluție poate fi „făcută". Atunci cînd doar violența se opune violenței, guvernarea deține totdeauna superioritatea absolută; dar această superioritate nu există decît doar atîta timp cît structura puterii guvernamentale rămîne intactă, adică atîta timp cît ordinele date sînt respectate, iar armata sau forțele de poliție sînt pregătite să folosească armele. Cînd lucrurile nu se mai petrec astfel, are loc o schimbare bruscă a situației. Nu numai că rebeliunea nu este reprimată, dar armele însele trec în mîinile altora — uneori, precum în cazul Revoluției ungare, pe parcursul a doar cîteva ore. (Statele Unite, după anii de lupte inutile din Vietnam, ar trebui să-și amintească de faptul că, înainte de a primi un ajutor masiv din partea rușilor, Frontul Național de Eliberare a folosit mult timp în luptă arme fabricate de americani.) Doar după asemenea evenimente, cînd dezintegrarea puterii guvernamentale permite rebelilor să se înarmeze, se poate vorbi de o „revoltă armată", care, în mod frecvent, fie nu are loc, fie survine cînd nu mai este necesară. Mijloacele violenței devin inutile cînd nu mai există supunere la ordinul dat, iar factorul decisiv nu mai este o chestiune de supunere la ordin, ci de opinie: aceea a numărului mai mare sau mai mic al celor de aceeași părere. Totul depinde de puterea pe care violența ajunge

predicțiilor lui Borkenau, „cu înlocuirea « fascismului » prin « imperialismul liberal »". Cred că acest exemplu dovedește îndeajuns contrariul.

să o concentreze. Prăbușirea dramatică a puterii, care se produce în timpul revoluțiilor, dezvăluie brusc felul cum nesupunerea civică — față de legi, conducători, instituții — nu este decît manifestarea exterioară a sprijinului și a consimțămîntului.

Cînd puterea se dezintegrează, revoluțiile devin posibile, dar nu necesare. Cunoaștem exemple numeroase de regimuri total neputincioase care au reușit totuși să supraviețuiască un timp îndelungat — fie pentru că nimeni nu se gîndea să le încerce vigoarea și să le dezvăluie slăbiciunea, fie pentru că aveau norocul să nu intre într-un război și să suporte o înfrîngere. Adeseori, dezintegrarea nu devine evidentă decît în cursul unei înfruntări directe; și chiar și atunci, cînd puterea este deja în stradă, e nevoie de un grup de oameni pregătiți pentru această acțiune care să preia puterea și să-și asume, implicit, responsabilitatea. Recent, am putut vedea cum revolta studenților francezi, relativ nonviolentă și fără consecințe grave, a scos în evidență vulnerabilitatea întregului regim politic, care s-a dezintegrat rapid sub privirile uimite ale tinerilor răzvrătiți. Fără să-și dea seama, aceștia au pus la încercare regimul; ei urmăreau pur și simplu să provoace un sistem universitar osificat, și iată că întreaga structură a puterii guvernamentale se prăbușea o dată cu uriașa birocrație de partid — *„une sorte de désintégration de toutes les hiérachies“*[70]. A fost cazul exemplar al unei situații revoluționare[71] care nu s-a transformat într-o revoluție pentru că nimeni, și studenții cu atît mai puțin, nu era pregătit să preia puterea și responsabilitățile pe care aceasta le implica. Nimeni, evident cu excepția lui de Gaulle. Nimic nu putea să confirme mai bine gravitatea situației decît apelul

---

[70] Raymond Aron, *La Révolution introuvable,* 1968, p. 41.

[71] Stephen Spender, *op. cit.*, p. 56, exprimă o părere diferită: „Aspectul nonrevoluționar al situației [era] mult mai evident decît cel revoluționar.“ Poate că e „dificil să credem că a avut loc o revoluție atunci cînd [...] toată lumea pare să fie deosebit de bine dispusă“, dar acest lucru este caracteristic fazei de început a revoluțiilor — în momentul unui prim entuziasm al fraternizării.

pe care l-a adresat armatei, călătoria sa în Germania, pentru a-l întîlni pe Massu și pe alți generali, călătoria la Canossa, dacă într-adevăr a făcut așa ceva, avînd în vedere ce se întîmplase cu doar cîțiva ani mai înainte. Dar ceea ce a căutat și a obținut nu a fost supunerea, ci sprijinul, și nu l-a obținut dînd ordine, ci făcînd concesii.[72] Dacă ar fi fost suficiente doar ordinele, nu ar fi avut niciodată nevoie să părăsească Parisul.

Nu a existat niciodată o guvernare întemeiată exclusiv pe folosirea mijloacelor violenței. Chiar și conducătorul unui regim totalitar, în care tortura este principalul instrument de guvernare, are nevoie, pentru puterea sa, de o bază — poliția secretă și rețeaua sa de informatori. Doar constituirea unei armate de roboți, care, cum am precizat, ar elimina complet factorul uman și ar permite unui om să distrugă pe oricine apăsînd pur și simplu pe un buton, ar putea să modifice această preeminență fundamentală a puterii asupra violenței. Chiar și dominarea cea mai despotică pe care și-a imaginat-o cineva vreodată, cea a stăpînilor asupra sclavilor, care întotdeauna îi întreceau pe stăpîni ca număr, nu se sprijinea pe mijloace de constrîngere prea viguroase, ci pe superioritatea organizării puterii — adică pe solidaritatea organizată a stăpînilor.[73] Oamenii izolați, care nu aveau cum să se sprijine pe semenii lor, nu au avut niciodată îndeajuns de multă putere pentru a se folosi de violență cu succes. Astfel, în sfera politicii interne, violența constituie ultimul mijloc la care recurge puterea împotriva criminalilor sau rebelilor — adică împotriva indivizilor izolați care, ca să spunem așa, refuză să se supună deciziilor majorității. Iar în ceea ce privește operațiunile de război din Vietnam, am putut observa cum o enormă superioritate a mijloacelor de violență poate să se dovedească neputincioasă în confruntarea

[72] Vezi anexa XII, p. 201.

[73] În Grecia antică, o astfel de organizare a puterii era întemeiată pe *polis*, al cărui principal merit consta, după Xenophon, în a permite „cetățenilor să se păzească unul pe altul împotriva sclavilor și răufăcătorilor, astfel ca nici un cetățean să nu fie victima unei morți violente“ (*Hiero,* IV, 3).

cu un dușman prost echipat, dar bine organizat, care este astfel mult mai puternic. Desigur, această lecție nu e deloc nouă; este cea a tuturor războaielor care îmbracă forma unor lupte de gherilă, lecție cel puțin tot atît de veche ca și înfrîngerea suferită în Spania de armatele lui Napoleon, pînă atunci neînvinse.

Pentru a reveni un moment la limbajul conceptual, vom spune că puterea, și nu violența, este elementul esențial al oricărei forme de guvernare. Violența este, prin natura sa, instrumentală; ca orice alt mijloc, ea trebuie întotdeauna să fie condusă și justificată de scopurile pe care înțelege să le servească. Ceea ce solicită o justificare exterioară nu ar putea reprezenta principiul constitutiv esențial. În cele două sensuri ale termenului, sfîrșitul războiului este pacea sau victoria, dar este imposibil să spunem ce scop are pacea. Pacea este ceva absolut, în ciuda faptului că, de-a lungul istoriei, perioadele de război au fost întotdeauna mai lungi decît perioadele de pace. Puterea aparține unei aceleiași categorii; ea este, cum se spune, „un scop în sine". (Ceea ce nu împiedică guvernele să aibă o anumită politică și să-și folosească puterea pentru a atinge obiectivele pe care și le-au propus. Dar structura puterii înseși este anterioară tuturor acestor scopuri și le supraviețuiește, astfel încît, departe de a fi un mijloc în vederea atingerii unui scop, puterea este, în fapt, condiția însăși care poate permite unui grup de persoane să gîndească și să acționeze în termeni de scopuri și mijloace.) Și întrucît guvernarea este în mod esențial o putere organizată și instituționalizată, întrebarea care se pune în mod frecvent — „Care este rațiunea de a fi a guvernării?" — nu are, la urma urmei, nici un sens. Se va putea da un răspuns care atrage după sine alte întrebări — ca atunci cînd e vorba de a permite oamenilor să trăiască împreună — sau care va fi periculos de utopic — ca acela al promovării bunăstării sau al realizării unei societăți fără clase ori al vreunui alt tip de ideal nonpolitic, care, dacă se urmărește în mod serios realizarea lui, va conduce în mod inevitabil la tiranie.

Puterea nu are nevoie să se justifice, datorită faptului că este inseparabilă de existența comunităților politice; dar ceea ce îi

este indispensabil este legitimitatea. A considera acești doi termeni ca fiind sinonimi reprezintă o sursă de erori și de confuzii nu mai puțin grave decît confuzia frecventă dintre sprijin și supunere. Puterea se manifestă de îndată ce mai multe persoane se întrunesc și acționează concertat, dar legitimitatea sà derivă mai curînd din faptul inițial al întrunirii acelor persoane decît din vreo acțiune care ar putea să îi urmeze. Atunci cînd legitimitatea este contestată, ea face apel la trecut, în timp ce justificarea se referă la un scop a cărui realizare se situează în viitor. Violența poate fi justificabilă, dar ea nu va fi niciodată legitimă. Cu cît obiectivele invocate sînt mai irealizabile, cu atît mai puțin convingătoare va părea justificarea. Nimeni nu contestă justificarea violenței în caz de legitimă apărare, căci pericolul nu este numai evident, ci și prezent, iar scopul ce justifică mijloacele este imediat.

Puterea și violența, deși fenomene distincte, apar de obicei împreună. În toate cazurile în care se observă această combinare a lor, puterea este, cum am văzut, factorul prim și predominant. Cu toate acestea, situația este total diferită atunci cînd ne găsim în fața puterii și a violenței în stare pură — cum ar fi invazia străină și ocupația. Am văzut că identificarea în mod frecvent a puterii cu violența provine din faptul că guvernarea este definită de dominația omului asupra omului prin mijloacele violenței. Dacă un cuceritor străin se găsește în fața unei guvernări slabe și a unei națiuni neobișnuite cu exercițiul puterii politice, îi va fi ușor să-și impună o asemenea dominație. În toate celelalte cazuri, există greutăți într-adevăr considerabile, și invadatorul ocupant se va strădui imediat să instaureze un guvern care să-i fie devotat, adică să găsească o putere locală cu ajutorul căreia să-și exercite dominația. Confruntarea recentă dintre tancurile rusești și rezistența total nonviolentă a poporului cehoslovac reprezintă un exemplu tipic de opoziție dintre violență și putere în stare pură. Dar dacă, într-un asemenea caz, dominația este greu de instituit, dificultățile de acest gen nu sînt totuși insurmontabile. Să ne amintim că violența nu depinde nici de opinie și nici de număr, ci de instrumentele de care ea

poate să dispună, iar instrumentele violenței, cum am spus mai sus, ca orice alte instrumente, sporesc și multiplică forțele umane. Cei care se opun violenței doar cu resursele puterii nu întîrzie să descopere că trebuie să înfrunte nu oameni, ci obiecte făcute de mîna omului, ale căror eficiență distructivă și caracter inuman cresc proporțional cu distanța care-i separă pe adversari. Puterea poate să fie întotdeauna distrusă de violență; ordinul cel mai eficient și care are drept efect supunerea imediată și totală este cel pe care-l dă țeava puștii. Dar un atare ordin nu poate fi niciodată sursa puterii.

Rezultatul confruntării directe dintre violență și putere este în mare măsură previzibil. Dacă strategia rezistenței nonviolente, utilizată cu succes de Ghandi, ar fi avut de înfruntat, în locul Angliei, un alt dușman — Rusia lui Stalin, Germania lui Hitler, chiar și Japonia antebelică —, ea nu ar fi avut ca efect decolonizarea, ci masacrul și supunerea. Totuși, Anglia în India și Franța în Algeria aveau motive întemeiate să nu ajungă pînă la limita extremă a forței. Domnia violenței pure se instalează cînd începe să se piardă puterea. „Soluția" impusă problemei cehoslovace a evidențiat slăbirea, pe plan intern și extern, a puterii de care dispunea guvernarea rusă — tot așa cum alternativa dintre colonizare și masacru a scos în relief slăbirea puterii imperialismului european. Se poate ajunge la victorie servindu-ne de violență ca un substitut al puterii, dar prețul pe care trebuie să-l plătim este foarte ridicat; căci nu este plătit doar de cel învins, ci deopotrivă de învingător, care își vede astfel slăbită propria-i putere. Așa se întîmplă îndeosebi atunci cînd învingătorul beneficiază, pe plan intern, de un regim constituțional. „Dacă vrem să răsturnăm ordinea internațională și să distrugem pacea lumii", afirmă pe bună dreptate Henry Steele Commager, „trebuie mai întîi, în mod inevitabil, să răsturnăm și să distrugem propriile noastre instituții politice"[74]. Dacă exista teama că, în epoca imperialistă,

[74] „Can We Limit Presidential Power?", în *The New Republic*, 6 aprilie 1968.

„guvernarea raselor supuse“ (după expresia lordului Cromer) putea avea un efect de bumerang asupra guvernării metropolei, aceasta se datora faptului că dominarea prin violență, exercitată chiar și în cele mai îndepărtate țări, putea avea repercusiuni chiar și asupra Angliei și că englezii sfîrșeau prin a deveni ultima dintre „rasele supuse“. Recenta acțiune asupra campusului de la Berkeley, în care s-a folosit, alături de gaze lacrimogene, și un alt tip de gaz, „interzis prin Convenția de la Geneva și utilizat de armata americană, în Vietnam, împotriva formațiunilor de gherilă“, în timp ce membrii Gărzii Naționale, purtînd măști de gaze, blocau ieșirile și îi împiedicau pe oameni „să fugă din zona infectată“, reprezintă un exemplu tipic de astfel de fenomen de „reacție excesivă“. S-a spus adesea că neputința provoacă violență, și acest lucru este din punct de vedere psihologic cît se poate de adevărat, cel puțin în cazul persoanelor care posedă, în mod natural, o anumită forță fizică sau morală. Ceea ce trebuie să remarcăm în domeniul politic este că o putere care se simte diminuată este ispitită să compenseze această pierdere prin violență: în timpul Convenției democrate de la Chicago, din 1968, s-a putut observa, pe ecranul televizorului[75], desfășurarea acestui proces și s-a înțeles că violența conduce ea însăși la neputință. Atunci cînd violența nu mai este susținută sau limitată de putere, asistăm la răsturnarea binecunoscută în care mijloacele devin propriul lor scop. Scopul este, atunci, determinat de mijloace — mijloacele de distrugere — și consecința este că acest scop conduce la distrugerea întregii puteri.

Factorul de dezintegrare internă care însoțește victoria violenței asupra puterii este și mai evident în cazul în care teroarea e folosită pentru a menține o dominație; știm, mai bine poate decît orice generație anterioară, la ce stranii succese și, în cele din urmă, la ce eșecuri poate să ajungă acest proces. Teroarea nu se reduce la violență; este, mai degrabă, forma de guvernare care se instaurează atunci cînd violența, după ce a ajuns să dis-

---

[75] Vezi anexa XIII, p. 201.

trugă întreaga putere, refuză să abdice și, dimpotrivă, își exercită în continuare influența. S-a observat adesea că eficiența terorii depinde aproape integral de starea de atomizare a societății. Orice formă de opoziție organizată trebuie să dispară înainte ca teroarea să atingă punctul ei maxim. Această atomizare — termen academic lipsit de forță pentru a sugera oroarea pe care o comportă — este impusă și intensificată datorită ubicuității informatorilor, care devin literalmente omniprezenți, deoarece nu mai este vorba pur și simplu de informatori profesioniști, aflați în solda poliției, ci, potențial, de fiecare persoană cu care se intră în contact. Putem de acum să știm cum se instaurează această formă, deplin evoluată, a statului polițienesc și cum funcționează — sau mai degrabă cum nimic nu mai funcționează cînd a reușit să se impună — citind opera lui Soljenițîn *Primul cerc*, care va rămîne, probabil, una dintre capodoperele literaturii secolului XX și care, în mod sigur, constituie cea mai bună mărturie pe care o avem despre regimul stalinist.[76] Diferența fundamentală dintre o dominație totalitară, întemeiată pe teroare, și dictaturi și tiranii, instituite de violență, constă în faptul că prima se înfruntă nu numai cu adversarii, ci și cu prietenii și partizanii, căci ea se teme de orice putere, chiar și de puterea aliaților ei. Teroarea atinge punctul său culminant atunci cînd statul polițienesc începe să-și devore propriii ei copii și cînd călăul de ieri devine victima de azi. Acesta este momentul în care puterea dispare complet. Există numeroase explicații, mai mult sau mai puțin plauzibile, ale fenomenului de destalinizare în Rusia, dar nici una nu mi se pare, cred, atît de ispititoare precum aceea că înseși cadrele staliniste și-au dat seama că, dacă acest regim se prelungea, ar fi dus nu la o insurecție, împotriva căreia teroarea oferea într-adevăr cea mai bună garanție, ci la paralizarea întregii țări.

Așadar, în sfera politică nu este suficient să spunem că puterea și violența nu se confundă. Puterea și violența se opun prin însăși natura lor; atunci cînd una din ele stăpînește în mod

---

[76] Vezi anexa XIV, p. 202.

absolut, cealaltă este absentă. Violența se manifestă atunci cînd puterea este amenințată, dar dacă este lăsată să-și urmeze cursul, ea va provoca dispariția puterii. Rezultă că nonviolența nu ar trebui să fie considerată opusul violenței. În fapt, a vorbi de o putere nonviolentă este o tautologie. Violența poate să distrugă puterea; ea este perfect incapabilă să o creeze. Marea încredere pe care Hegel și Marx o aveau în „puterea dialectică a negației", datorită căreia contrariile, departe de a se distruge, se dezvoltă unul în raport cu celălalt, deoarece contradicțiile, în loc să paralizeze dezvoltarea, o favorizează, se sprijină, în final, pe un postulat filozofic mult mai vechi, și anume cel potrivit căruia răul n-ar fi decît un *modus* negativ de manifestare a binelui, iar binele ar putea să provină din rău; într-un cuvînt, răul n-ar fi decît manifestarea temporară a unui bine încă ascuns. Astfel de concepții venerabile au devenit periculoase. Ele sînt împărtășite de multă lume care nu a auzit vreodată de Hegel sau de Marx, pentru simplul motiv că înlătură teama și trezesc speranța — o speranță amăgitor folosită pentru a înlătura o frică legitimă. Prin aceasta, nu înțeleg deloc să asimilez violența cu răul; vreau doar să subliniez faptul că nu trebuie să derivăm violența din opusul său, puterea, și că, pentru a o înțelege și defini bine pe cea dintîi, trebuie să-i examinăm originea și natura.

III

A vorbi despre natura și cauzele violenței în acești termeni trebuie să pară prezumțios într-un moment în care un val de subvenții provenind dinspre fundații este dirijat înspre finanțarea diferitelor proiecte de cercetări sociologice pe această temă, cînd multe lucrări, care tratează același subiect, au fost deja publicate, în timp ce eminenți specialiști din domeniul științelor naturii — biologi, fiziologi, cercetători ai comportamentului animalelor și zoologi — și-au unit eforturile pentru a elucida misterul „agresivității" comportamentului uman, și cînd o nouă știință, numită „polemologie", și-a făcut apariția. Am două scuze pentru a încerca totuși să vorbesc despre ele.

În primul rînd, deși găsesc fascinantă cea mai mare parte a muncii zoologilor, nu reușesc să-mi dau seama de legătura acesteia cu problema discutată aici. Pentru a ști că popoarele vor lupta pentru patria lor, nu prea avem nevoie să descoperim instincte ale atașamentului față de „teritoriul grupului" la furnici, pești și maimuțe; iar pentru a înțelege că suprapopularea duce la iritare și agresivitate, nu e nevoie de experimente efectuate pe șobolani. O zi petrecută în mahalalele oricărui mare oraș ar trebui să fie de ajuns. Sînt surprinsă și, adeseori, încîntată să remarc că anumite animale se comportă precum oamenii; nu pot să concep cum acest fapt ar putea fie să justifice, fie să condamne comportamentul uman. Nu reușesc să înțeleg de ce ni se cere „să recunoaștem că omul se comportă foarte asemănător cu o specie care ocupă un teritoriu", și nu invers, și anume: că anumite specii de animale se comportă

atît de asemănător omului.[77] (Dacă îl credem pe Adolf Portmann, aceste noi perspective asupra comportamentului animalelor nu duc la o reducere a prăpastiei dintre om și animal, ci demonstrează doar că „mult mai mult decît ceea ce am crezut că știm despre noi înșine se întîlnește și la animale".)[78] De ce să încercăm acum, după ce am „eliminat" toate antropomorfismele din psihologia animală (că reușim sau nu cu adevărat acest lucru este o altă chestiune), să descoperim „cît de « zoomorf » este omul"[79]? Nu este evident că antropomorfismul și zoomorfismul din științele comportamentului reprezintă doar două laturi ale aceleiași „erori"? În plus, dacă luăm în considerație faptul că specia umană aparține regnului animal, de ce vrem ca aceasta să împrumute tipurile sale de comportament de la o altă specie? Răspunsul este, din păcate, foarte simplu: e mai ușor să faci experimente pe animale decît pe om, și asta nu doar din motive umanitare — nu e frumos să-i punem pe semenii noștri în cuști; necazul este că oamenii pot să trișeze.

În al doilea rînd, cercetările din domeniul științelor sociale și naturale tind să demonstreze că deprinderile violente reprezintă o comportare mult mai „naturală" decît am fi fost dispuși să recunoaștem. Agresivitatea, definită ca o tendință instinctivă, ar juca, ni se spune, același rol funcțional în economia naturii ca și instinctul alimentar și cel sexual în procesele vitale

---

[77] Nikolas Tinbergen, „On War and Peace in Animals and Man", în *Science*, 160: 1411 (28 iunie 1968).

[78] *Das Tier als soziales Wesen,* Zürich, 1953, pp. 237–238: „Wer sich in die Tatsachen vertieft [...] der wird feststellen, dass die neuen Einblicke in die Differenziertheit tierischen Treibens uns zwingen, mit allzu einfachen Vorstellungen von höheren Tieren ganz entschieden aufzuräumen. Damit wird aber nicht etwa — wie zuweilen leichthin gefolgert wird — das Tierische dem Menschlichen immer mehr genähert. Es zeigt sich lediglich, dass viel mehr von dem, was wir von uns selbst kennen, auch beim Tier vorkommt."

[79] Vezi Erich von Holst, *Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen,* Gesammelte Abhandlungen, vol. I, München, 1969, p. 239.

ale individului și speciei. Dar, spre deosebire de aceste instincte, care se declanșează ca urmare fie a unor stimulări somatice imediate, fie a unor solicitări exterioare, instinctele de agresivitate, în regnul animal, par să nu depindă deloc de aceste forme de provocare; dimpotrivă, absența provocării pare să aibă drept consecință frustrarea, o agresivitate „refulată" care, dacă îi credem pe psihologi, provoacă o acumulare de „energie" a cărei explozie finală va fi cu atît mai periculoasă. (Ca și cum *senzația* de foame încercată de om ar spori o dată cu scăderea numărului de oameni înfometați.)[80] După această concepție, violența fără provocare este „naturală"; atunci cînd își pierde rostul ei inițial de a fi, rolul fundamental de ocrotire și protecție, violența devine „irațională", și iată de ce oamenii pot să întreacă în bestialitate toate celelalte animale. (În literatura de specialitate, întîlnim frecvent aluzii la comportamentul generos al lupilor, care nu-și omoară dușmanul învins.)

Independent de ușurința cu care se utilizează termeni împrumutați din fizică precum „energie" și „forță", care nu au sens în biologie și zoologie, deoarece nu le poate fi aplicată măsura cantitativă[81], cred că, în planul secund al acestor ultime „descoperiri", se conturează cea mai veche dintre definițiile naturii omului — definiția omului ca *animal rationale*, potrivit căreia ne distingem de alte specii de animale numai prin

[80] Pentru a contracara absurditatea acestei concluzii, trebuie făcută distincția între instinctele endogene sau spontane, așa cum este agresivitatea, și impulsurile reacționale de genul foamei. Dar încercarea de a distinge între spontaneitate și aptitudinea de a reacționa nu are nici un sens într-o analiză a impulsurilor cu caracter înnăscut. La drept vorbind, în natură nu există spontaneitate, iar instinctele sau tendințele naturale nu reprezintă decît modul extrem de complex în care toate organismele vii, inclusiv omul, se adaptează acestor procese.

[81] Caracterul ipotetic al concepțiilor expuse de Konrad Lorenz în lucrarea sa *On Aggression* (New York, 1966) a fost evidențiat în interesanta culegere de eseuri despre agresiune și adaptare editată de Alexander Mitscherlich sub titlul *Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar?*, München, 1968.

atributul suplimentar al rațiunii. Știința modernă, plecînd de la această veche concepție, acceptată fără examen critic, a mers foarte departe în „demonstrarea" faptului că omul posedă toate celelalte caracteristici ale regnului animal, cu deosebirea că darul suplimentar al „rațiunii" îl transformă într-o bestie mult mai de temut. Folosirea rațiunii este cea care face din noi ființe periculos de „iraționale", fiindcă această rațiune aparține unei „ființe fundamental instinctuale"[82]. Evident, oamenii de știință știu foarte bine că omul, ca făuritor de unelte, este inventatorul acestor arme cu bătaie lungă ce i-au permis să se elibereze de constrîngerile „naturale", caracteristice celorlalte specii ale regnului animal, și că producerea uneltelor presupune o activitate *mentală* deosebit de complexă.[83] Astfel, recurgem la știință pentru a ne proteja de consecințele indirecte ale rațiunii, străduindu-ne să folosim și să ne controlăm instinctele, de obicei prin găsirea unor posibilități inofensive de a ne elibera de ele, atunci cînd funcția lor inițială de a proteja viața rămîne fără obiect. Normele comportamentului au încă drept model pe cele ale altor specii animale, la care funcția instinctelor vitale nu a fost suprimată de intervențiile rațiunii umane. Cea care ne permite să distingem, în mod specific, omul de bestie nu mai e rațiunea (acel *lumen naturale* al animalității umane), ci știința, cunoașterea acestor norme și a tehnicilor lor de aplicare. Din această perspectivă, omul acționează irațional și se poartă ca

---

[82] Von Holst, *op. cit.*, p. 283: „Nicht, weil wir Verstandeswesen, sondern weil wir ausserdem ganz urtümliche Triebwesen sind, ist unser Dasein im Zeitalter der Technik gefährdet."

[83] Armele cu bătaie lungă, care, după părerea polemologilor, au eliberat omul de instinctele sale agresive în așa măsură încît automatismele care au rolul să asigure protecția speciei nu mai funcționează (vezi Tinbergen, *op. cit.*), sînt considerate de către Otto Klineberg („Fears of a Psychologist", în Calder, *op. cit.*, p. 208) mai degrabă drept un indiciu „că agresivitatea personală [nu] ar juca un rol important în motivațiile unui război". S-ar putea merge și mai departe, susținîndu-se că adevărații soldați nu sînt ucigași, iar ucigașii — cei care posedă o „agresivitate personală" — nu sînt, probabil, nici măcar buni soldați.

o fiară atunci cînd refuză să-i asculte pe oamenii de știință sau tinde să ignore ultimele lor descoperiri. Împotriva acestor teorii și a implicațiilor lor, mă voi strădui să arăt, în paginile ce urmează, că violența nu este nici bestială și nici irațională — fie că folosim acești termeni în sensul pe care-l dau de obicei umaniștii, fie în cel conferit de teoriile științifice.

Faptul că violența provine adesea din furie este un loc comun, iar furia poate într-adevăr să aibă un caracter irațional și patologic, dar tot astfel poate fi orice altă emoție umană. Se pot, desigur, crea condiții favorabile unei dezumanizări a omului — cum ar fi lagărele de concentrare, tortura, foametea —, dar asta nu înseamnă că omul devine asemănător unui animal; în aceste condiții, nu furia și violența, ci absența lor evidentă este cel mai clar semn al dezumanizării. Furia nu este nicidecum o reacție automată în fața mizeriei și suferinței ca atare; nimeni nu reacționează furios în fața unei boli incurabile sau a unui cutremur de pămînt, ori, în același sens, la condiții sociale ce par imposibil de modificat. Furia nu izbucnește decît atunci cînd există motive serioase de a crede că aceste condiții ar putea fi schimbate și că ele nu se schimbă. Doar atunci cînd este lezat spiritul nostru de dreptate reacționăm cu furie, iar această reacție nu se produce deloc pentru că avem sentimentul de a fi personal victimele nedreptății, cum demonstrează orice istorie a revoluțiilor, în care mișcarea începe invariabil la inițiativa membrilor claselor de sus, care conduc revolta celor oprimați și exploatați. Confruntat cu evenimente sau condiții sociale revoltătoare, omul este extrem de ispitit să recurgă la violență, datorită promptitudinii acesteia și caracterului său specific nemijlocit. A acționa cu o rapiditate *deliberată* înseamnă a te opune la caracteristicile naturale ale furiei și violenței, dar aceasta nu le face iraționale. Dimpotrivă, atît în viața particulară, cît și în cea publică, există situații în care chiar repeziciunea cu care se consumă un act violent poate fi singurul răspuns adecvat. Nu descărcarea afectivă este cea care interesează într-o atare situație — care, într-adevăr, s-ar putea

la fel de bine obține lovind cu pumnul în masă sau trîntind ușa. Important este că, în anumite circumstanțe, violența — act săvîrșit fără a cugeta, fără a vorbi și fără a reflecta asupra consecințelor — devine singurul mod de a reechilibra talerele balanței dreptății. (Billy Budd*, doborîndu-l la pămînt cu o lovitură de pumn pe cel ce a depus mărturie falsă împotriva sa, este un exemplu clasic.) În acest sens, furia și violența de care e însoțită uneori — dar nu întotdeauna — fac parte din emoțiile *umane* „naturale“, iar a-l vindeca pe om de acestea nu ar însemna decît o dezumanizare sau o „castrare“ a lui. Este incontestabil că astfel de acte, în care oamenii revendică dreptul de a-și face ei înșiși dreptate, sînt în opoziție formală cu legile care acționează în societățile civilizate; dar caracterul lor antipolitic, atît de bine pus în lumină de admirabila povestire a lui Melville, nu înseamnă că aceste acte sînt inumane sau „pur“ emoționale.

Absența emoției nu este la originea raționalității și nici nu o poate consolida. În raport cu „o tragedie insuportabilă“, „detașarea și calmul“ pot într-adevăr să pară „terifiante“[84], adică atunci cînd nu sînt rezultatul autocontrolului, ci al unei evidente lipse de înțelegere. Pentru a reacționa într-un mod cumpătat, omul trebuie înainte de toate să fie „emoționat“, iar ceea ce se opune la emoțional nu este nicidecum „raționalul“, oricare ar fi sensul termenului, ci fie indiferența, care e în mod frecvent un fenomen patologic, fie sentimentalitatea, care reprezintă o pervertire a sentimentului. Furia și violența nu devin iraționale decît în momentul în care ele se îndreaptă împotriva amăgirilor, iar aceasta este, mă tem, ceea ce recomandă psihiatrii și polemologii care se interesează de agresivitatea umană și ceea ce, din păcate, corespunde anumitor capricii și com-

---

* Personajul principal al povestirii cu același nume scrisă de Herman Melville (*n.t.*).

[84] Parafrazez aici un pasaj din Noam Chomsky (*op. cit.*, p. 371), care critică foarte bine „aparența înșelătoare a spiritului hotărît și a pseudoștiinței“, precum și „vidul“ intelectual pe care se întemeiază așa ceva, îndeosebi în dezbaterile asupra războiului din Vietnam.

portamente necugetate observate în societate. Știm foarte bine, de exemplu, că în fața revendicărilor negrilor devenise la modă, printre liberalii albi, să se strige: „Sîntem toți vinovați“, iar „Black Power“ a fost foarte fericită să se prevaleze de această „mărturisire“ pentru a ațîța „furia negrilor“. Dacă toată lumea este vinovată, nu mai există vinovați; mărturiile de responsabilitate colectivă constituie cea mai bună salvare împotriva descoperirii celor răspunzători, iar amploarea în sine a crimei este cea mai bună dintre scuze pentru a nu face nimic. În plus, în acest caz particular, constatăm o primejdioasă și plină de confuzii deplasare a rasismului către domeniile mai înalte, acolo unde manifestările sale ar fi mai puțin tangibile. Prăpastia reală care separă albii și negrii nu e depășită prin faptul că este exprimată în termeni de culpabilitate sau de inocență colectivă. A spune că „toți albii sînt vinovați“ nu reprezintă doar o absurditate periculoasă, ci manifestarea unui rasism invers, și oferă, pe de altă parte, un mijloc foarte eficient pentru ca populația neagră, care încearcă un sentiment de nedreptate perfect justificat, să se îndepărteze de realitate, devenind victima iraționalului.

Pe de altă parte, dacă încercăm să vedem cum, în cursul istoriei, oameni *engagés* [angajați] au putut să devină *enragés* [turbați], cauza principală nu este pur și simplu nedreptatea, ci ipocrizia. Importanța ipocriziei în timpul ultimei perioade a Revoluției franceze, atunci cînd decizia lui Robespierre de a stîrpi rădăcinile ipocriziei transforma „despotismul libertății“ în domnia terorii, este prea cunoscută pentru a mai reveni asupra ei; dar este demn de reținut că războiul declarat ipocriziei fusese declanșat cu mult timp înainte de moraliștii francezi, care o considerau drept cel mai mare dintre vicii și o vedeau stăpînind asupra „înaltei societăți“, care, ceva mai tîrziu, a devenit societatea burgheză. Puțini dintre autorii cunoscuți au făcut elogiul violenței de dragul violenței; dar aceia care l-au făcut — Sorel, Pareto, Fanon — erau stăpîniți de o ură mult mai profundă față de societatea burgheză și animați de un

refuz al normelor sale de moralitate mult mai radical decît cel al stîngii clasice, inspirat mai ales de compasiune și dorința arzătoare de dreptate. A smulge de pe fața adversarului masca ipocriziei, a dezvălui întortocheatele mașinațiuni și manipulări care îi permit să domine fără a folosi mijloacele violenței, a declanșa o acțiune chiar și cu riscul de a fi anihilat pentru ca adevărul să iasă la iveală — iată cîteva dintre cele mai importante motivații ale violenței care se manifestă astăzi în campusuri și pe stradă.[85] Iar această violență, repetăm, nu este nicidecum irațională. Oamenii trăiesc într-o lume a aparenței, iar raporturile pe care le întrețin cu ea depind de formele sale de manifestare; în atare condiții, scornelile ipocriziei — spre deosebire de șiretlicurile oportune demascate la timp — nu pot fi combătute printr-o conduită așa-zis rezonabilă. Putem avea încredere în cuvinte doar atunci cînd sîntem convinși că scopul lor este de a dezvălui, și nu de a ascunde. Aceasta este falsa aparență a unui comportament rațional, care provoacă furia mult mai mult decît interesele pe care le acoperă. Nu este, desigur, „rațional" să acționezi cu judecată atunci cînd rațiunea însăși este folosită ca o capcană; tot astfel, nu este „irațional" să te folosești de o armă pentru a te apăra. Această violentă reacție față de ipocrizie, oricare ar fi motivele sale își pierde temeiul de a fi atunci cînd încearcă să elaboreze o strategie particulară care să-i permită să-și atingă scopurile; ea devine „irațională" în momentul în care este „raționalizată" — adică atunci cînd, în timpul unei înfruntări, reacția se transformă

---

[85] „Lectura publicațiilor SDS [Students for a Democratic Society] permite cititorului să-și dea seama că acestea recomandă, în mod frecvent, provocarea forțelor de poliție drept o strategie de « demascare » a violenței de care dau dovadă autoritățile." Spender (*op. cit.*, p. 92) comentează faptul că acest gen de violență „conduce la un joc dublu în care provocatorul joacă în același timp rolul agresorului și al victimei". Lupta împotriva ipocriziei comportă și un număr de riscuri grave, din care unele au fost expuse succint în lucrarea noastră anterioară *On Revolution*, New York, 1963, pp. 91—101.

într-o acțiune concertată și cînd începe vînarea suspecților, însoțită de căutarea motivațiilor psihologice nemărturisite.[86]

Așa cum am arătat anterior, chiar dacă eficiența violenței nu depinde de puterea numărului — un om folosește o mitralieră pentru a ține la distanță un întreg grup organizat —, caracteristicile sale cele mai primejdios de seducătoare se manifestă totuși în momentul recurgerii la violența colectivă, și asta independent de securitatea pe care o dobîndește prin număr. Bineînțeles, este adevărat că, în cursul unei acțiuni revoluționare, ca și în timpul unei operațiuni militare, „individualismul este cea dintîi valoare care dispare“[87]; un anumit spirit de grup, mai intens resimțit, i se substituie, spirit care stabilește între participanți o legătură mult mai puternică, deși mai puțin durabilă, decît toate formele de prietenie, publică sau particulară[88]. Desigur că un grup care se angajează în activități ilegale, criminale sau politice, va trebui, pentru propria-i securitate, să pretindă ca „fiecare individ să săvîrșească un act ireversibil“, cu scopul de a tăia punțile dintre el și societatea oamenilor onorabili, înainte de a fi admis în comunitatea violenței. Însă, o dată integrat, seducția amețitoare a violenței îl captează. „Această practică a violenței este totalizantă, întrucît fiecare individ se transformă într-o verigă violentă a marelui lanț, o componentă a marelui organism violent care a evoluat extrem de rapid.“[89]

Aceste cuvinte ale lui Fanon readuc aici în discuție fenomenul binecunoscut al fraternității de pe cîmpurile de luptă, unde actele de devotament și abnegație sînt deseori fapte de fiecare zi. Prezența morții apare atunci ca unul dintre cei mai

---

[86] Vezi anexa XV, p. 203.

[87] Fanon, *op. cit.*, p. 47.

[88] În legătură cu aceasta se găsesc date surprinzătoare și instructive în J. Glenn Gray, *The Warriors* (New York, 1959). Lectura acestei lucrări este extrem de utilă celor interesați de cercetarea violenței așa cum este ea practicată.

[89] Fanon, *op. cit.*, pp. 85 și 93.

puternici factori egalizatori, cel puțin în anumite situații deosebite în care ea poate să joace un rol politic. Experiența morții, fie că privește dispariția individului sau conștientizarea propriei condiții de muritor, este neîndoielnic diametral opusă oricărei reflecții politice. Ea semnifică faptul că vom părăsi această lume a aparențelor și că ne vom separa de semenii noștri, care reprezintă condiția oricărei politici. În sfera experienței umane, moartea este limita extremă a singurătății și neputinței. Dar, înfruntată colectiv și în acțiune, moartea își schimbă înfățișarea; nimic nu pare atunci să intensifice mai mult vitalitatea noastră decît vecinătatea morții. O realitate de care, de obicei, nu sîntem aproape deloc conștienți, și anume că propria noastră moarte e însoțită de nemurirea potențială a grupului căruia îi aparținem și, la urma urmei, a speciei umane, vine să se situeze, în cazul acesta, în centrul experienței noastre. Totul se petrece ca și cum însăși viața, existența nemuritoare a speciei, întreținută, ca să spunem astfel, de moartea continuă a membrilor ei individuali, „survine în toată vigoarea sa“ și devine o realitate datorită practicii violenței.

Ar fi nedrept, cred, să vorbim aici pur și simplu de sentimente. Una dintre caracteristicile esențiale ale condiției umane găsește în acest caz, în fond, o experiență pe măsura sa. Totuși, în perspectiva acestui studiu, important este să se constate că atare experiențe, a căror forță elementară nu ar putea fi pusă la îndoială, nu au ajuns niciodată la o formă de expresie politică și instituțională și că, în materie de filozofie politică, rolul egalizator al morții este aproape ignorat, deși fragilitatea umană — faptul că oamenii sînt „muritori“, cum spuneau grecii — a fost întotdeauna, în gîndirea politică prefilozofică, cel mai puternic motiv al acțiunii politice. Certitudinea morții i-a determinat dintotdeauna pe oameni să caute faima nemuritoare prin actele și cuvintele lor, și i-a împins să întemeieze un corp politic care era potențial nemuritor. Astfel, politica era un mijloc de a scăpa de egalitatea în fața morții printr-un merit care să asigure o anumită măsură a nemuririi. (Hobbes este singurul gînditor politic în a cărui operă moartea, sub forma fricii de

moarte violentă, îndeplinește un rol crucial. Dar elementul decisiv pentru Hobbes nu este egalitatea în fața morții, ci egalitatea fricii care decurge din egalitatea aptitudinii de a omorî pe care o posedă fiecare și care convinge în final oamenii să renunțe la starea de natură pentru a se angaja în legăturile unei comunități statale.) În orice caz, din cîte știu, nici o instituție politică nu a fost întemeiată vreodată pe recunoașterea egalității în fața morții și pe convertirea ei în practica violenței; ar fi dificil să calificăm drept organizații politice grupurile sinucigașe care, în cursul istoriei, s-au organizat pe acest principiu și care, prin urmare, s-au autointitulat „frății". Dar este incontestabil că forța sentimentelor fraterne provocate de violența colectivă i-a făcut pe un mare număr de oameni de bună-credință să nutrească falsa speranță că aceasta va genera o nouă comunitate și un „om nou". Speranță iluzorie, pentru simplul motiv că nici o relație umană nu s-a dovedit mai trecătoare decît această formă de fraternitate, care nu se realizează efectiv decît cînd sînt amenințate iminent viața și integritatea corporală a oamenilor.

Acesta nu este totuși decît un aspect al problemei. Fanon își încheie elogiul adus practicii violenței remarcînd că, în această formă de luptă, oamenii își dau seama „că viața este o luptă fără sfîrșit", iar violența, unul din elementele vieții. Și nu e plauzibil acest mod de a vedea lucrurile? Nu au considerat oare oamenii moartea întotdeauna drept „repausul etern", și nu rezultă din aceasta că viața înseamnă luptă și zbucium? Nu este liniștea semnul cel mai clar al lipsei de vitalitate și al decăderii? Acțiunea violentă nu este, oare, o prerogativă a tinerilor — a celor care, aparent, sînt plini de viață? În aceste condiții, a face elogiul vieții nu e același lucru cu a face elogiul violenței? Cel puțin așa gîndea Sorel acum șaizeci de ani. Înaintea lui Spengler, el a prezis „declinul Occidentului", după ce a observat semnele clare ale atenuării luptei de clasă în Europa. Burghezia, considera el, nu mai avea atîta energie pentru a continua să-și joace rolul în lupta de clasă; Europa nu putea fi salvată de la barbarie decît dacă proletariatul putea fi convins să folosească

violența, reafirmînd astfel existența deosebirilor de clasă și trezind spiritul combativ al burgheziei.[90]

Astfel, cu mult timp înainte ca Lorenz să fi descoperit că în regnul animal agresiunea joacă un rol vital, Sorel recunoștea în violență expresia unei forțe vitale, specific creatoare. Inspirat de filozofia bergsoniană a elanului vital, Sorel căuta o filozofie a creativității destinată „producătorilor" și îndreptată, polemic, împotriva societății de consum și a intelectualilor ei; aceste două din urmă grupuri nu reprezentau, în opinia sa, decît niște paraziți. În fața prototipului burghezului — liniștit, automulțumit, ipocrit, petrecăreț, cîtuși de puțin atras de putere, mai degrabă un produs tîrziu al capitalismului decît reprezentantul acestuia — și a prototipului intelectualului, ale cărui teorii sînt „comentarii ale lucrurilor" în loc să fie „expresii ale voinței"[91], Sorel își pune toate speranțele în prototipul muncitorului. El vede în muncitor „producătorul" care va crea noile „calități morale, necesare perfecționării producției", care va distruge „parlamentele [ce] sînt la fel de contrafăcute ca și adunările generale ale acționarilor"[92], și opune imaginii Progresului [...] imaginea catastrofei totale", atunci cînd „un fel de val irezistibil va trece peste vechea civilizație"[93]. Aceste noi valori se dovedesc a nu fi chiar atît de noi. Este vorba de un sens al onoarei, de dorința de renume și glorie, de voința de a combate fără ură și „fără spirit de revanșă", precum și de indiferența față de avantajele materiale. Totuși, acestea sînt virtuți care, în mod notoriu, lipsesc din societatea burgheză.[94] „Lupta socială, făcînd apel la onoarea care se dezvoltă atît de natural în toate armatele organizate, poate să elimine acele sentimente rele împotriva

---

[90] Sorel, *op. cit.*, capitolul 2, „On Violence and the Decadence of the Middle Classes".

[91] *Ibidem*, „Introduction, Letter to Daniel Halevy", iv.

[92] *Ibidem*, capitolul 7, „The Ethics of the Producers", I.

[93] *Ibidem*, capitolul 4, „The Proletarian Strike", II.

[94] *Ibidem*; vezi îndeosebi capitolul 5, III și capitolul 3, „Prejudices Against Violence", III.

cărora morala ar rămîne neputincioasă. Dacă n-ar fi decît acest motiv [...], acest motiv, singur, mi-ar părea decisiv în favoarea celor care fac elogiul violenței."[95]

Putem învăța mult, citindu-l pe Sorel, despre motivațiile care îi îndeamnă pe oameni să facă în abstract elogiul violenței și putem învăța încă și mai mult din contemporanul său Vilfredo Pareto, talentatul autor italian, și el de formație franceză. Fanon, care cunoștea mult mai îndeaproape decît cei doi practica violenței, a fost puternic influențat de Sorel și s-a folosit de categoriile sale chiar și atunci cînd ele contraziceau propria sa experiență.[96] Experiența decisivă care i-a convins pe Sorel și pe Pareto să sublinieze rolul violenței în revoluții a fost, în Franța, afacerea Dreyfus, cînd, cum spune Pareto, au fost „uimiți să-i vadă [pe adepții lui Dreyfus] folosind împotriva adversarilor lor aceleași josnice metode pe care ei înșiși

---

[95] *Ibidem,* anexa 2, „Apology for Violence".

[96] Acest lucru a fost subliniat de curînd de Barbara Deming în pledoaria ei pentru o acțiune nonviolentă — „On Revolution and Equilibrium", în *Revolution: Violent and Nonviolent*, publicată inițial în *Libération,* februarie 1968. Despre Fenon, ea afirmă (p. 3): „Sînt convinsă că argumentarea sa putea tot atît de bine să fie folosită într-un sens favorabil nonviolenței. [...] Este suficient să se substituie termenului « violență », de fiecare dată cînd apare în paginile sale, expresia « acțiune radicală și intransigentă ». Cu excepția unui mic număr de pagini, consider că această substituire este posibilă și că acțiunea la care invită ar putea tot atît de bine să fie o acțiune nonviolentă." Și mai important încă, din punctul nostru de vedere, este că Barbara Deming se străduiește la rîndul său să facă o deosebire clară între putere și violență, recunoscînd că „ruptura nonviolentă" comportă „exercitarea forței [...] Ea recurge chiar și la ceea ce nu s-ar putea numi altfel decît forță fizică" (p. 6). Cu toate acestea, ea subestimează, în mod curios, efectele acestei forțe de ruptură, care se oprește pe pragul rănilor fizice, atunci cînd afirmă că „drepturile omului sînt respectate în cazul adversarului" (p. 7). Cu excepția dreptului adversarului la viață, nu este respectat nici un alt drept al omului. Același lucru este valabil și în situațiile de „violență împotriva lucrurilor" pe care unii înțeleg să le opună „violenței împotriva persoanei lor".

le denunțaseră"[97]. Ei au descoperit cu acea ocazie ceea ce noi numim astăzi *establishment* și ceea ce înainte se numea sistem, iar această descoperire i-a condus la elogiul acțiunii violente, iar pe Pareto, în ce-l privește, la disperarea sa legată de viitorul clasei muncitoare. (Pareto înțelegea că rapida integrare politică și socială a muncitorilor în națiune ducea, de fapt, la „o alianță a burgheziei cu clasa muncitoare", la „îmburghezirea" muncitorilor, ceea ce, după el, dădea naștere unui nou sistem, pe care-l numea „pluto-democrație" — o formă mixtă de guvernare, plutocrația desemnînd regimul burghez, iar democrația pe acela al muncitorilor.) Dacă Sorel a rămas fidel credinței sale marxiste în clasa muncitoare a fost și pentru că el vedea în muncitorii „producători" singura forță creativă din societate, cei care, după Marx, aveau sarcina să elibereze forțele productive ale societății; din păcate, imediat ce muncitorii au putut să beneficieze de condiții satisfăcătoare de viață și de muncă, aceștia au refuzat cu obstinație să rămînă proletari și să își joace rolul revoluționar.

O altă realitate, care urma să devină cu totul manifestă cîteva decenii după moartea lui Sorel și Pareto, s-a dovedit incomparabil mai inoportună pentru viitorul acestei concepții. Creșterea enormă a productivității în lumea modernă n-a fost nicidecum consecința sporirii productivității muncitorilor, ci a fost exclusiv legată de dezvoltarea tehnologiei, care nu depindea nici de clasa muncitoare, nici de burghezie, ci de oamenii de știință. „Intelectualii", atît de disprețuiți de Sorel și de Pareto, au încetat brusc să constituie un grup social marginal și au devenit o nouă elită, a cărei contribuție, transformînd într-un mod uimitor în cîteva decenii condițiile de viață, a rămas esențială în funcționarea societății umane. Numeroase motive pot să explice de ce acest grup nu a devenit, cel puțin pînă acum, o elită care deține puterea, dar există într-adevăr toate motivele pentru a

---

[97] Citat din eseul deosebit de instructiv al lui S. E. Finer, „Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos", în *The American Political Science Review,* iunie 1968.

crede, o dată cu Daniel Bell, că „nu doar cele mai mari talente, ci, în cele din urmă, întregul ansamblu al prestigiului și poziției sociale își vor afla fundamentele în comunitățile științifice și intelectuale“[98]. Membrii acestor grupuri sînt mai dispersați și mai puțin legați prin interese comune evidente decît grupurile similare din vechiul sistem de clase; ei sînt, astfel, mai puțin îndemnați să se organizeze și le lipsește experiența a tot ceea ce are legătură cu exercițiul puterii. De asemenea, fiind mult mai dependenți de tradițiile culturale, din care face parte și tradiția revoluționară, ei rămîn mult mai puternic atașați de categoriile trecutului, care îi împiedică să înțeleagă prezentul și rolul ce le revine. Este, adeseori, impresionant să observăm sentimentele nostalgice cu care cei mai rebeli dintre studenții noștri așteaptă ca „autenticul“ elan revoluționar să vină de la aceste categorii sociale ce nu încetează să îi denunțe cu atît mai vehement cu cît ele au mai mult de pierdut de pe urma a tot ce perturbă funcționarea normală a societății de consum. Orice s-ar întîmpla — și cred că, în acest sens, conjunctura oferă atît motive de teamă, cît și de speranță —, clasa socială într-adevăr nouă și potențial revoluționară va fi alcătuită din intelectuali, iar puterea sa potențială, care încă nu s-a materializat, este considerabilă, poate prea mare pentru binele omenirii.[99] Dar acestea nu sînt decît speculații.

Orice ar fi, sîntem mai cu seamă interesați de această stranie renaștere pe care o cunoaște filozofia vieții elaborată de Bergson și Nietzsche, în interpretarea pe care o dă acesteia Sorel. Știm cu toții care este locul pe care îl ocupă, în spiritul răzvrătit al noii generații, acest vechi amalgam de violență, forță vitală și creativitate. Fără îndoială, accentul pus pe pura realitate a existenței, și deci pe actul sexual ca fiind cea mai glorioasă manifestare a vieții, este un răspuns la posibilitatea reală de construire a unei mașini infernale care să elimine orice urmă de viață de pe

---

[98] „Notes on the Post-Industrial Society“, *The Public Interest,* nr. 6, 1967.

[99] Vezi anexa XVI, p. 204.

pămînt. Dar categoriile în interiorul cărora noii apologeți ai vieții înțeleg ei înșiși să se situeze nu sînt deloc noi. Nu vedea Marx în productivitatea societății expresia „activității creatoare" a vieții? Nietzsche nu concepea violența drept elementul esențial al forței vitale? Bergson nu era convins că bunul cel mai prețios al omului este exercițiul facultăților sale creatoare?

Pe de altă parte, justificarea biologică a violenței, aparent atît de nouă, este încă foarte puternic legată de cele mai vechi și mai pernicioase tradiții ale gîndirii politice. Conform concepției tradiționale a puterii, confundată, așa cum am văzut, cu violența, puterea este expansionistă prin natura sa. Ea „simte un imbold interior de a crește" și este creatoare datorită faptului că „instinctul de a crește este adecvat acestei tendințe"[100]. La fel cum, în domeniul vieții organice, totul crește sau descrește și moare, puterea, în domeniul treburilor publice, se poate susține doar prin propria-i expansiune; altfel, ea slăbește și moare. „Ceea ce încetează să crească începe să se descompună", spune un proverb rusesc care circula în anturajul țarinei Ecaterina cea Mare. Regii, ne spune Jouvenel, au fost omorîți „nu din pricina tiraniei, ci a slăbiciunii lor. Popoarele înalță eșafoduri nu ca o pedepsire morală a despotismului, ci ca sancțiune *biologică* a neputinței" (*s. n.*). Așadar, aceste revoluții nu au fost „decît în aparență" îndreptate împotriva puterii. În realitate, „au conferit puterii o vigoare și un aplomb nou și au destrămat obstacolele care se opuneau de mult timp dezvoltării sale"[101]. Cînd Fanon vorbește despre „nebunia creatoare", proprie acțiunii violente, gîndirea sa nu se îndepărtează de această linie tradițională.[102]

În domeniul teoretic, nimic, după părerea mea, nu este mai periculos decît tradiția gîndirii organice, în abordarea problemei politice, care interpretează în termeni biologici puterea și violența. După cum sînt înțeleși acești termeni astăzi, viața și pretinsa creativitate vitală constituie numitorul lor comun, ast-

---

[100] Jouvenel, *op. cit.*, pp. 114 și 123.

[101] *Ibidem,* pp. 187 și 188.

[102] Fanon, *op. cit.,* p. 95.

fel încît violența este justificată în virtutea puterii sale creatoare. Metaforele organice care revin fără încetare în cursul discuțiilor privind aceste probleme, îndeosebi referitor la revolte — noțiunea unei „societăți bolnave", pentru care revoltele ar constitui simptomul tot așa cum febra este semnul unei boli —, nu fac decît să ducă, în cele din urmă, la violență. Astfel, disputa între cei care propun să se restaureze „legea și ordinea" prin mijloace violente și cei care recomandă revolte nonviolente începe să semene, fatalmente, cu discuția dintre doi medici, dintre care unul optează pentru tratamentul chirurgical al unui bolnav, iar celălalt se mulțumește cu alte posibilități ale medicinei. Cu cît pacientul este mai bolnav, cu atît este mai probabil ca ultimul cuvînt să îl aibă chirurgul. În plus, în măsura în care utilizăm o terminologie biologică și nonpolitică, apologeții violenței pot să se sprijine pe această evidentă constatare că, în natură, distrugerea și creația nu sînt decît două fețe ale aceluiași fenomen natural, astfel încît violența colectivă, independent de atracția ei specifică, poate părea, în mod natural, la fel de necesară vieții colective a omenirii ca și lupta pentru supraviețuire în regnul animal, în care moartea violentă este însăși condiția continuării vieții.

Pericolul de a se lăsa prins de plauzibilitatea înșelătoare a metaforelor organice este mai de temut în ceea ce privește problema rasială. Rasismul, alb sau negru, este, prin definiție, purtătorul de germeni ai violenței, datorită faptului că el se opune realităților organice naturale — culoarea albă sau neagră a pielii — care nu se pot schimba nici prin convingere, nici prin intervenția puterii; tot ce se poate face, într-un atare caz, este să se recurgă la exterminarea celor ce poartă acest semn care poate fi considerat infamant. Rasismul, pe care nu-l confundăm nicidecum cu caracteristicile unei rase, nu este o realitate obiectivă, ci o ideologie, iar actele la care poate să conducă nu sînt pure reflexe, ci acte deliberate care se întemeiază pe teorii pseudoștiințifice. În lupta dintre rase, violența este întotdeauna ucigătoare, dar nu este „irațională"; ea e consecința rațională și logică a rasismului, prin aceasta neînțelegînd unele prejudecăți reciproce mai mult sau mai puțin vagi, ci un sistem ideologic

explicit. Prejudecățile, pe care trebuie să le distingem deopotrivă de interese și de ideologii, pot să cedeze sub presiunea puterii — cum s-a întîmplat cu prilejul mișcării pentru drepturi civice, pe deplin nonviolentă și încununată de succes. („Prin 1964 [...] majoritatea americanilor nutreau convingerea că subordonarea și, în mai mică măsură, segregația erau nedrepte.“)[103] Dar, în timp ce boicoturile, *sit-in*-urile, precum și demonstrațiile duceau, în sud, la abolirea legilor și decretelor discriminatorii, mișcarea de acest gen s-a dovedit contraproductivă și incapabilă să aducă o schimbare oarecare a condițiilor de viață în marile centre urbane — în ceea ce privește evidenta mizerie a ghetourilor negre, pe de o parte, și problemele legate de educație și condițiile de locuire ale grupurilor de albi cu venituri modeste, pe de altă parte. Tot ce putea să facă această mișcare socială și ceea ce ea făcuse în mod real a fost să dezvăluie care erau aceste condiții, „să le scoată în stradă“, acolo unde ieșeau în relief în mod periculos interese fundamental ireconciliabile.

Dar chiar și aceste manifestări ale violenței pe care le cunoaștem în prezent, revoltele negrilor și riposta violentă care lasă să se întrevadă starea de spirit a albilor, nu trebuie să fie considerate drept o expresie a ideologiilor rasiste și a logicii lor ucigașe. (Revoltele, cum afirma recent R. M. Fogelson, sînt „proteste specifice avînd motive bine determinate“[104]; în fapt, „caracterul lor limitat, selectiv sau [...] rațional este, în mod cert, trăsătura lor distinctivă“[105]. Și același lucru se poate spune, în mare măsură, despre reacția albilor, care, în pofida tuturor predicțiilor, nu a îmbrăcat pînă acum un caracter violent. Este vorba de reacția, întru totul rațională, a anumitor grupuri de interese care protestau vehement împotriva unei politici de integrare rău concepute, în care cei răspunzători puteau lesne

---

[103] Robert M. Fogelson, „Violence as Protest“, în *Urban Riots: Violence and Social Change*, Proceedings of the Academy of Political Science, Columbia University, 1968.

[104] *Ibidem.*

[105] *Ibidem.* Vezi, de asemenea, în aceeași colecție, excelentul articol „Official Interpretation of Racial Riots“ de Allan A. Silver.

evita să suporte ei înșiși consecințele.)[106] Cel mai mare pericol venea însă de altundeva; întrucît violența caută întotdeauna o justificare, o escaladare a violenței din stradă putea foarte bine să genereze apariția unei veritabile ideologii rasiste prin care să se justifice. Rasismul populației de culoare, atît de evident în „Manifestul" lui James Forman, este fără îndoială mai degrabă reacția provocată de revoltele haotice din ultimii ani decît cauza acestora. Ar putea, desigur, să suscite o violentă ripostă a albilor, cu primejdia ca toate prejudecățile existente să fie transpuse în termenii unei veritabile ideologii rasiste, în timp ce exigența „restaurării ordinii" nu ar fi, într-adevăr, decît o simplă aparență. În acest caz, totuși puțin probabil, opinia publică a națiunii ar putea să se degradeze în așa măsură încît majoritatea cetățenilor ar putea accepta teroarea invizibilă a unui stat polițienesc pentru a restabili ordinea publică. Ceea ce vedem că se produce acum, un fel de reacție polițienească, brutală și cît se poate de evidentă, este cu totul altceva.

Comportamentul grupurilor sociale cu interese diametral opuse ca și argumentele invocate nu sînt renumite pentru „raționalitatea" lor. Faptele au generat constant cele mai severe dezmințiri în fața speranțelor întemeiate pe „interesul superior", fie în sensul literal al acestei expresii, fie în cel, mai elaborat, al variantei marxiste. Dimpotrivă, experiența combinată cu oarecare reflecție ne învață că interesul personal nu poate, prin însăși natura sa, să fie „superior". Să luăm, bunăoară, conflictul care survine constant în viața cotidiană între interesele locatarului și cele ale proprietarului: interesul „superior" ar implica nevoia unei locuințe corespunzătoare, dar acesta nu este interesul personal al proprietarului, care urmărește un profit mare, nici cel al locatarului, care vrea să plătească o chirie cît mai mică. Interesele celor doi sînt, în cea mai mare parte a cazurilor, ireconciliabile. Un arbitru, care s-ar face atunci purtătorul de cuvînt al interesului „superior", ar putea pretinde că, *în cele din urmă*, un imobil de calitate prezintă avantaje *reale* atît pentru proprietar, cît și pentru chiriaș; dar acest răspuns

---

[106] Vezi anexa XVII, p. 205.

neglijează astfel factorul timp în optica ambelor părți. Interesul este, înainte de toate, personal, iar în acest caz persoana poate să moară, să părăsească sau să vîndă imobilul; datorită condiției umane instabile și schimbătoare, adică datorită realității morții, funciară condiției umane, persoana luată în sine nu poate să gîndească prin grila unor interese pe termen lung, și anume, a intereselor unei lumi care trebuie să supraviețuiască locuitorilor săi. Sînt necesari mai mulți ani ca un imobil să se deterioreze; o creștere a chiriei sau, pentru o vreme, un foarte slab beneficiu sînt realități ale vremurilor de azi și de mîine. Și, *mutatis mutandis*, acest lucru este valabil atît pentru conflictele dintre funcționari și salariați, cît și pentru alte conflicte similare. Cînd se cere intereselor personale să se încline în fața „adevăratelor" interese — adică în fața interesului lumii, distinct de cel al individului —, răspunsul este invariabil „Mai aproape e pielea decît cămașa", cum spune un proverb. Această atitudine nu este, poate, foarte rațională, dar este extrem de realistă; este o reacție căreia, fără îndoială, îi lipsește noblețea, dar corespunde exact diferenței pe care fiecare o stabilește, în mod distinct, între propria-i existență personală și speranța de viață, cu totul diferită, a celor din jurul lui. Nu este, în aceste condiții, nici realist, nici rațional să te aștepți ca oamenii, care nu au nici cea mai vagă idee despre *res publica*, treburile publice, să fie sensibili la argumente raționale și să se abțină de la orice acțiune violentă, atunci cînd este în joc interesul lor personal.

Violența, instrumentală prin chiar natura sa, este rațională în măsura în care atinge scopul pe care și l-a stabilit și care trebuie să o justifice. Or, întrucît nu putem niciodată prevedea cu certitudine consecințele finale ale actelor noastre, violența nu poate fi rațională decît dacă își fixează obiectivele pe termen foarte scurt. Violența nu susține interese, nu este în stare să orienteze mersul istoriei, să favorizeze revoluția, să apere progresul sau reacțiunea; dar, prin dramatizarea protestelor, ea solicită foarte intens atenția opiniei publice. Așa cum arăta Conor Cruise O'Brien, cu prilejul unei dezbateri asupra legiti-

mității violenței în „teatrul de idei", citînd cuvintele lui William O'Brien, agrarian irlandez și agitator naționalist din secolul al XIX-lea, se poate întîmpla ca „violența să fie unicul mijloc de a face să se audă vocea atitudinii cumpătate". A cere imposibilul cu scopul de a obține posibilul se dovedește, uneori, o întreprindere profitabilă. Și, într-adevăr, violența, contrar celor afirmate de profeții săi, este mai curînd arma reformei, decît a revoluțiilor. Sistemul de învățămînt perimat care exista în Franța n-ar fi fost modificat de vreo lege, cea mai novatoare după Napoleon, dacă nu ar fi avut loc revolta studențească din mai 1968; administrația Universității Columbia nu ar fi acceptat niciodată să efectueze reforme în absența manifestațiilor din primăvara lui 1968[107]; și nu avem nici un motiv să punem la îndoială faptul că, în Germania, „existența unor minorități disidente nici măcar nu e luată în seamă dacă acestea nu recurg la acte de provocare"[108]. Fără îndoială, „violența rentează", dar problema este că ea duce, de-a valma, atît la reforme reale, cît și la organizarea de cursuri destinate exclusiv negrilor și la cursuri ținute în limba swahili. Și fiindcă tactica violenței și destabilizării are sens numai pentru scopurile pe termen scurt, este și mai probabil, așa cum a fost recent cazul în Statele Unite, că puterea va ceda cererilor absurde și evident perni-

[107] Fred Hechinger sublinia, la rubrica „The Week in Review", în ziarul *New York Times* (din 4 mai 1969), faptul că „înainte de revoltele din anul precedent, la Universitatea Columbia, o cercetare asupra vieții studențești și un raport asupra condițiilor de locuit oferite cadrelor didactice zăceau într-un sertar din biroul rectorului.

[108] Rudi Dutschke, citat în *Der Spiegel* (10 februarie 1969, p. 27). După atentatul asupra lui Dutschke, din primăvara lui 1968, Günter Grass sublinia, în același sens, relația dintre reforme și violență: „Mișcarea protestatară a tinerilor a relevat slăbiciunea democrației noastre, ale cărei fundamente sînt insuficiente. În acest sens, revolta a fost o reușită; dar nu s-ar putea spune totuși care vor fi consecințele acestei realizări; fie că vom avea reforme de mult așteptate [...], fie incertitudinile de acum, puse în lumină, vor face să apară falși profeți ce se vor putea bucura de o piață promițătoare și de publicitate gratuită." Vezi „Violence Rehabilitated", în *Speak Out!*, New York, 1969.

cioase — cum ar fi admiterea studenților lipsiți de calificările necesare și instruirea lor în discipline inexistente —, chiar dacă asemenea „reforme“ pot fi făcute relativ ușor, decît că violența va fi eficientă în atingerea obiectivului pe termen lung al schimbării structurale.[109] În plus, chiar atunci cînd violența are drept scop atingerea unor obiective pe termen scurt, în cadrul unor ideologii nonextremiste, pericolul va fi întotdeauna acela că mijloacele folosite în exces strivesc scopul urmărit. Dacă obiectivele nu sînt imediat înfăptuite, consecințele se vor concretiza nu doar în înfrîngerea mișcării, ci și în introducerea practicii violenței în ansamblul corpului politic. Acțiunile sînt ireversibile și, în cazul unui eșec, reîntoarcerea la *status quo* este întotdeauna incertă. Ca oricare altă acțiune, practica violenței schimbă lumea, dar este foarte probabil că o atare schimbare este calea spre o lume mai violentă.

În sfîrșit — pentru a reveni la primele denunțări ale sistemului ca atare făcute de Sorel și Pareto —, cu cît viața politică are tendința să se birocratizeze, cu atît mai mult sporește ispita de a recurge la violență. Într-un regim complet birocratizat, nu există nici o persoană cu care să se poată discuta și căreia să i se prezinte revendicări sau asupra căreia să se exercite presiunea puterii. Birocrația este forma de guvernare în care fiecare individ este total lipsit de libertate politică și de puterea de a acționa; guvernarea lui Nimeni nu înseamnă și absența guvernării, iar cînd toți oamenii sînt deopotrivă privați de putere ne aflăm în fața unei tiranii fără tiran. Cea mai frapantă

[109] O altă chestiune, pe care nu ne propunem să o abordăm aici, este aceea de a ști în ce măsură sistemul universitar este încă apt, în ansamblul său, să se reformeze el însuși. Cred că acestei probleme nu i se poate da un răspuns de ordin general. Deși revolta studențească reprezintă un fenomen global, sistemele universitare nu sînt deloc uniforme și diferă nu doar de la o țară la alta, ci și de la o instituție la alta; toate soluțiile problemei trebuie să fie concepute plecînd de la condițiile particulare, cărora trebuie să le corespundă în mod riguros. Astfel, în unele țări, criza universității ar putea să se extindă la dimensiunile unei crize de conducere, asa cum considera posibil *Der Spiegel* (din 23 iunie 1969), comentînd situația universităților germane.

trăsătură a revoltelor studențești din întreaga lume constă în aceea că toate sînt îndreptate împotriva domniei birocrației. Astfel se explică ceea ce, la prima vedere, pare atît de tulburător, și anume că în țările din Est răzvrătiții revendică tocmai libertatea de gîndire și de exprimare pe care tineretul occidental revoltat le disprețuiește și le consideră complet lipsite de sens. La nivelul ideologiei, toate acestea par derutante; nu însă și atunci cînd plecăm de la faptul evident că uriașa mașinărie politică a partidelor a reușit, pretutindeni, să înăbușe vocea cetățenilor chiar în țările unde libertatea de exprimare și de asociere rămîne încă neștirbită. În Est, disidenții și cei ce opun rezistență regimului cer ca libertatea de gîndire și de exprimare să fie o condiție prealabilă a oricărei acțiuni politice; în Occident, răzvrătiții trăiesc într-un sistem social unde aceste libertăți nu mai sînt în stare să genereze vreo acțiune care să permită exercițiul deplin al libertății. În fapt, importantă pentru ei este ceea ce un student german, Jens Litten, numea, foarte adecvat, *Praxisentzug*, adică suspendarea acțiunii.[110] Transformarea sistemului de guvernare într-unul de administrație, sau a republicilor în birocrații, precum și reducerea dezastruoasă a sferei acțiunii publice de care este însoțită au, de-a lungul epocii moderne, o istorie lungă și complicată; procesul acesta s-a intensificat mult în ultimul secol, o dată cu apariția birocrației de partid. (Acum șaptezeci de ani, Pareto recunoștea deja că „libertatea [...], prin care înțeleg puterea de a acționa, se reduce pe zi ce trece, mai puțin pentru criminali, în așa-zisele țări libere și democratice“).[111] Posibilitatea de acțiune este cea care transformă omul într-o ființă politică; ea îi permite să vină în contact cu semenii săi, să acționeze de comun acord cu ei, să urmărească scopuri la care, dacă nu avea efectiv acest dar de a descoperi ceva nou, nu s-ar fi gîndit niciodată. Din punct de vedere filozofic, acțiunea constituie răspunsul omului la faptul de a se fi născut. Nou-veniți și

---

[110] Vezi anexa XVIII, p. 206.

[111] Pareto, *apud* Finer, *op. cit.*

începători în această lume, tocmai datorită acestei nașteri, sîntem purtătorii unui element de renaștere; în absența acestei realități a nașterii, am ignora ceea ce poate constitui noutatea și orice „acțiune“ ar fi asimilabilă unui simplu comportament sau unui efort de protejare. Cu excepția limbajului, nici o altă facultate nu ne diferențiază mai radical de toate celelalte specii animale. A acționa și a începe să faci ceva sînt două lucruri diferite, dar există între ele raporturi foarte strînse.

Nici una din proprietățile creativității nu este adecvat exprimată în metafore inspirate din procesul vieții. Actul de a zămisli sau de a da viață la ceva nu este mai creator decît acela prin care moartea însăși este o nimicire. Acestea nu sînt decît fazele diferite ale aceluiași ciclu, totdeauna reînnoit, în care e atras, ca într-un cerc magic, tot ceea ce este viu. Nici violența și nici puterea nu sînt fenomene naturale, adică manifestări ale acestui proces vital; ambele fac parte din sfera politică a afacerilor umane, în care calitatea esențialmente umană este asigurată de capacitatea de acțiune a omului, de aptitudinea de a întreprinde o acțiune nouă. Și cred că se poate demonstra că nici o altă aptitudine nu a avut mai mult de suferit din pricina progresului în epoca modernă, căci progresul, așa cum obișnuim să-l înțelegem, semnifică creșterea, un proces neîntrerupt de dezvoltare și acumulare. Pe măsură ce o țară se dezvoltă, prin numărul populației, al obiectelor și prin tot ceea ce posedă aceasta, cresc de asemenea nevoile unei administrații și, o dată cu ele, puterea anonimă a administratorilor. Autorul ceh Pavel Kohout, în cursul efemerei experiențe a „Primăverii de la Praga“, definea „cetățeanul liber“ drept un „cetățean-coparticipant-la-guvernare“. Înțelegea prin asta nici mai mult, nici mai puțin decît „democrația întemeiată pe participare“, despre care s-a discutat mult, în ultima vreme, în țările occidentale. Kohout adăuga că ceea ce îi lipsește cel mai mult lumii actuale este „un exemplu nou“, dacă vrea să evite ca „următorii o mie de ani să fie era domniei unei rase de maimuțe supracivilizate“ sau, și mai rău, a unei „societăți de pui și șobolani“ conduse de o „elită“ în care puterea se sprijină „pe părerile autorizate

ale [...] intelectualilor săi auxiliari" care sînt, de fapt, convinși că toți cercetătorii din institutele de profil sînt gînditori și că și computerele pot să gîndească; „aceste opinii pot fi incredibil de perfide și, în loc să urmărească scopuri umane, aderă la soluții complet abstracte, transformate într-un mod cu totul imprevizibil în creierul artificial"[112].

Cu greu ar putea fi oferit acest nou exemplu prin practica violenței, deși înclin să cred că o mare parte din elogiile actuale ale violenței își au sursa în obstacolele severe puse de lumea modernă în calea acțiunii umane. E foarte adevărat că, în timpul răzvrătirilor din ghetouri și al revoltelor studențești, „oamenii s-au simțit uniți în acțiune într-un mod rar întîlnit pînă atunci"[113]. Nu știm dacă aceste experiențe se află la originea a ceva nou — „exemplul nou" — sau dacă e vorba de ultimele tresăriri ale unei facultăți care, în om, este pe punctul de a muri. Așa cum se prezintă lucrurile astăzi, cînd vedem cum supraputerile sînt strivite sub monstruoasa lor greutate, se pare că instaurarea unui „exemplu nou" ar putea avea o șansă, dacă există cu adevărat așa ceva, într-o țară mică sau în micile sectoare, precis delimitate, ale societăților de masă ce caracterizează marile puteri.

Procesele de dezintegrare, atît de evidente în ultimii ani — degradarea serviciilor publice: școli, poliție, serviciile poștale, colectarea gunoiului, transportul în comun etc.; rata accidentelor rutiere soldate cu victime omenești și problemele de circulație în marile orașe; poluarea aerului și a apei —, sînt consecințele inevitabile ale nevoilor societății de masă care nu mai pot fi satisfăcute corespunzător. Procesele de dezintegrare sînt însoțite și, adeseori, impulsionate de declinul simultan al diferitelor sisteme de partid, a căror origine este mai mult sau mai puțin recentă și care au drept scop să servească nevoile sociale și

---

112 Vezi Günter Grass și Pavel Kohout, *Briefe über die Grenze*, Hamburg, 1968, pp. 88 și 90; și Andrei D. Sakharov, *op. cit.*

113 Herbert J. Gans, „The Ghetto Rebellions and Urban Class Conflict", în *Urban Riots*, *op. cit.*

politice ale maselor — căutînd, în țările occidentale, să permită funcționarea unui sistem de guvernare reprezentativ atunci cînd exercițiul democrației directe a devenit imposibil, datorită faptului că „în încăpere nu mai este loc pentru toți“ (John Selden), sau străduindu-se, ca în țările din Est, să aplice asupra unor vaste teritorii un regim de putere absolut într-un mod mult mai eficient. Prin chiar natura lor, țările mari sînt și vulnerabile; cu excepția țărilor mici, fisurile din structura puterii celorlalte se măresc și se adîncesc tot mai mult. Și, în timp ce nimeni nu poate spune cu certitudine unde și cînd se va ajunge la o ruptură, se observă și se poate chiar estima gradul de slăbire treptată a puterii și flexibilității instituțiilor noastre.

În plus, se observă dezvoltarea recentă a unei noi și curioase forme de naționalism, considerat în general ca o reîntoarcere la ideologiile de dreapta, dar, mult mai probabil, ca un indiciu al sporirii, la scară mondială, a indignării față de grandoarea afișată ostentativ de marile puteri. În timp ce sentimentele naționale tindeau mai înainte să unească diferitele grupuri etnice, concentrîndu-le aspirațiile politice asupra națiunii considerate ca un întreg, astăzi observăm cum o formă de „naționalism“ etnic ajunge să constituie o primejdie de dizolvare pentru cele mai vechi și mai stabile state-națiuni. Scoțienii și galezii, bretonii și provensalii — grupuri etnice a căror asimilare reușită a fost condiția necesară formării unui stat național și a părut perfect sigură și stabilă — manifestă anumite tendințe separatiste, ostile guvernelor de la Londra și Paris. Și chiar în momentul în care centralizarea avea, datorită dimensiunilor foarte mari, efecte în mod evident negative, Statele Unite, întemeiate pe principiul federal al diviziunii puterilor și care rămîneau puternice atîta vreme cît această diviziune era respectată, s-au aventurat, în aplauzele unanime ale tuturor forțelor „progresiste“, în experimentul nou, pentru America, al unei administrații centralizate — guvernul federal străduindu-se să diminueze competența statelor, iar puterea executivă să reducă tot mai mult puterile Congresului.[114]

[114] Vezi importantul articol al lui Henry Steele Commager, nota 74.

Este ca și cum această colonie europeană foarte prosperă ar dori să aibă același destin ca și vechile sale metropole, aflate în declin, grăbindu-se să repete tocmai erorile pe care părinții Constituției s-au străduit să le îndrepte sau îndepărteze.

Oricare ar putea fi avantajele și inconvenientele administrative ale centralizării, aceasta din urmă are întotdeauna aceleași consecințe politice: monopolizarea puterii slăbește și secătuiește toate sursele reale de putere din țară. Întemeiate pe pluralitatea puterilor, pe echilibrul și controlul lor reciproc, Statele Unite se află confruntate nu doar cu primejdia unei dezintegrări a acestui edificiu, ci cu perspectiva unei puteri care, deși aparent neștirbită și liberă să se exercite, își pierde treptat eficiența și entuziasmul. A vorbi de neputința puterii a încetat să mai fie un paradox picant. Campania senatorului Eugene McCarthy, din 1968, care își propunea „să testeze sistemul“, a scos la iveală nemulțumirea populară provocată de aventurile imperialiste, a stabilit o legătură între opoziția din Senat și cea din stradă, a impus, cel puțin temporar, o schimbare politică spectaculoasă și a demonstrat repeziciunea cu care cea mai mare parte a unui tineret răzvrătit putea să se dezalieneze, profitînd de primul prilej nu pentru a suprima sistemul, ci pentru a-l repune în mișcare. Totuși, mașina birocratică a partidului a ajuns să învingă această putere, preferînd, împotriva oricărei tradiții, să irosească șansele electorale prin desemnarea unui candidat nepopular, care se întîmpla să fie unul dintre *apparatchik*-ii săi. (O întîmplare analoagă s-a petrecut atunci cînd, în locul lui Rockefeller, a fost desemnat Nixon drept candidat al Partidului Republican.)

S-ar putea invoca și alte exemple ilustre ale acestor curioase și inerente contradicții ale neputinței puterii. Datorită eficienței considerabile, în domeniul științei, a muncii în echipă, care constituie poate cea mai remarcabilă contribuție a Americii la dezvoltarea științei moderne, procesele cele mai complexe pot fi stăpînite cu o asemenea precizie încît călătoriile pe lună sînt mai puțin periculoase decît excursiile de sfîrșit de săptămînă. Dar așa-zisa „cea mai mare putere a lumii“ se dovedește in-

capabilă să pună capăt unui război, în mod clar dezastruos pentru toți cei ce se implică în el, purtat într-una din cele mai mici țări ale lumii. Totul se petrece ca și cum ne-am afla sub vraja unui magician care ne permite să realizăm „imposibilul" numai dacă renunțăm la „posibil" și, totodată, să înfăptuim fapte vitejești, renunțînd astfel să ne mai îngrijim de nevoile noastre de zi cu zi. Dacă puterea are ceva de a face cu „*vrem*-și-putem" spre deosebire de simplul „putem", atunci trebuie să admitem că puterea noastră a devenit neputincioasă. Progresele înfăptuite de știință sînt cu totul altceva decît expresia unui „vreau" personal; ele urmează legile lor proprii și inexorabile, obligîndu-ne să facem tot ce sîntem în stare să facem, indiferent de consecințe. Oare voința și putința noastră nu mai fac laolaltă un întreg? Avea, oare, Valéry dreptate cînd, acum cincizeci de ani, afirma: „On peut dire que tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes"? („Se poate spune că tot ceea ce știm, adică tot ceea ce putem, a sfîrșit prin a se opune la ceea ce sîntem noi.")

Încă o dată, nu știm unde vom ajunge, dar ceea ce știm sau ar trebui să știm e că orice istovire a puterii reprezintă o invitație deschisă la violență — de n-ar fi decît pentru că oamenii care au puterea în mînă și simt că le scapă printre degete, fie că e vorba de guvernanți sau guvernați, întîmpină totdeauna cele mai mari dificultăți în a rezista tentației de a substitui puterea cu violența.

Anexe

I. Nota 16, p. 121. Profesorul B.C. Parekh, de la Universitatea din Hull, Anglia, a avut amabilitatea să-mi atragă atenția asupra unui pasaj privitor la Feuerbach din *Ideologia germană* de Marx și Engels (1846), fragment în legătură cu care Engels scria cîțiva ani mai tîrziu: „Acest fragment pe care noi ajunsesem să-l terminăm [...] confirmă direct măsura în care, la acea vreme, cunoașterea noastră asupra istoriei economice era insuficientă." „O transformare masivă a omului [*des Menschen*] se dovedește necesară pentru crearea în rîndul maselor a acestei conștiințe comuniste, ca și pentru succesul cauzei înseși; or, o atare transformare nu poate să se facă decît printr-o mișcare practică, printr-o *revoluție*; această revoluție nu se dovedește necesară doar pentru că e singurul mijloc de a îndepărta de la putere clasa dominantă, ci și pentru că numai o revoluție va permite clasei *care-o răstoarnă pe cealaltă* să înlăture întreaga putreziciune a vechiului sistem și să devină capabilă de a întemeia societatea pe baze noi." (Citat după ediția întocmită de R. Pascal, New York, 1960, pp. xv și 69.) Chiar și în astfel de afirmații premarxiste este evidentă deosebirea dintre poziția lui Marx și aceea a lui Sartre. Marx vorbește despre „o transformare masivă a omului", precum și despre „crearea în rîndul maselor a conștiinței", nu de o eliberare a individului printr-un act de violență izolat. (Pentru textul german vezi Marx/Engels, *Gesamtausgabe*, 1932, partea I, vol. 5, pp. 59 și urm.)

II. Nota 17, p. 121. Tendința Noii Stîngi de a se îndepărta în mod inconștient de marxism a fost semnalată de diferiți autori.

Vezi îndeosebi recentele comentarii asupra mișcării studențești făcute de Leonard Schapiro în *The New York Review of Books* (5 decembrie 1968) și de Raymond Aron în *La Révolution introuvable*, Fayard, 1968. Ambii consideră această nouă insistență asupra violenței ca o reîntoarcere fie la un socialism utopic anterior lui Marx (Aron), fie la anarhismul rus al lui Neceaev și Bakunin (Schapiro), „care aveau multe de spus despre importanța violenței ca factor de unitate, ca factor de integrare într-o societate sau într-un grup, cu un secol înainte ca idei similare să fie dezvăluite de operele lui Jean-Paul Sartre sau Frantz Fanon". Aron scrie în același sens: „Les chantres de la révolution de mai croient dépasser le marxisme [...] ils oublient un siècle d'histoire" [„Dascălii revoluției din mai cred că depășesc marxismul (...) ei uită un secol de istorie"] (p. 14). Pentru un nemarxist, acest mod de a reveni la unele doctrine cu greu ar putea trece drept un argument, dar pentru Sartre, care scrie, de exemplu: „Un prétendu « dépassement » du marxisme ne sera au pis qu'un retour au prémarxisme, au mieux que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser" [„O pretinsă « depășire » a marxismului nu va fi în cel mai rău caz decît o întoarcere la premarxism, iar în cel mai bun caz redescoperirea unui gînd deja conținut în filozofia pe care crezusem că o depășisem"] („Question de Méthode", în *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 17), reprezintă probabil o obiecție extrem de serioasă. (Este remarcabil că Sartre și Aron, ale căror concepții politice diferă în mod radical, sînt pe deplin de acord asupra acestui punct. Constatăm astfel că viziunea hegeliană asupra istoriei s-a impus atît gîndirii marxiste, cît și celei nemarxiste.)

Sartre oferă el însuși, în *Critique de la raison dialectique*, un fel de explicație hegeliană în admiterea violenței. Punctul său de plecare este faptul că „nevoia și raritatea* constituie baza maniheistă a moralei și acțiunii" în istoria timpului nostru, „în

* Este sensul cuvîntului latin *raritas*; în franceză, *rareté*: caracterul a ceea ce este rar; lipsă. (*N.t.*)

care realitatea este întemeiată pe raritate [și] trebuie să se exprime printr-o reciprocitate antagonistă între clase". Agresivitatea este consecința nevoii într-o lume în care „nu există destul pentru toți". În atare condiții, violența a încetat să fie un fenomen marginal. „Violența și contraviolența sînt poate întîmplătoare, dar sînt nevoi naturale întîmplătoare, și orice încercare de a suprima această inumanitate are inevitabil drept consecință că, distrugînd la adversar inumanitatea subomului, nu pot decît să distrugă în el umanitatea omului și să-mi însușesc inumanitatea sa. Cînd omor, torturez, înrobesc [...] scopul meu este de a-i suprima libertatea — aceasta este o forță alienantă, de prisos." El ia exemplul unei situații „în care fiecare este un element superfluu [...], în care fiecare este redundant pentru celălalt" — un rînd de persoane așteptînd autobuzul, în care „fiecare îl consideră pe vecinul său doar ca un număr într-o serie cantitativă". El conchide în acest sens că „și unii și alții resping orice legătură între lumile lor interioare". Reiese că *praxisul* nu este altceva decît o „negare a alterității, care este ea însăși negație" — concluzie pentru care el trebuie, desigur, să se felicite, de vreme ce negarea unei negații echivalează cu o afirmație.

Această argumentare manifestă un cusur care îmi pare evident. Există o mare diferență între „a nu acorda atenție" și „a respinge", între „a respinge orice legătură" cu cineva și „a nega" alteritatea sa; iar, pentru o ființă cu judecată, există încă o distanță considerabilă între această „negație" teoretică și uciderea, torturarea și înrobirea oamenilor.

Majoritatea citatelor de mai sus sînt extrase din opera lui R. D. Laing și D. G. Cooper, *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy, 1950–1960*, Londra, 1964, partea a III-a. Ne-am gîndit că putem să ne referim la aceasta, deoarece, în cuvîntul său înainte, Sartre afirma: „J'ai lu attentivement l'ouvrage que vous avez bien voulu me confier et j'ai eu le grand plaisir d'y trouver un exposé très clair et très fidèle de ma pensée" [„Am citit atent lucrarea pe care ați binevoit să

mi-o încredințați și am avut marea plăcere să aflu în ea o expunere foarte clară și foarte fidelă a gîndirii mele."]

III. Nota 20, p. 122. Mișcarea este alcătuită în fapt dintr-un amestec foarte pestriț. Fac parte din ea, în mod natural, alături de studenții extremiști, hippies, oameni ratați, drogați și bolnavi psihic. În plus, situația se complică datorită faptului că puterile instalate se preocupă atît de puțin să delimiteze între acțiunile criminale și simpla dezordine, distincție de foarte mare importanță. *Sit-in* și acțiunile de ocupare a clădirilor sînt cu totul altceva decît incendiul voluntar sau revolta armată, și nu e vorba de o simplă diferență de grad. (Contrar opiniei unui membru al consiliului de administrație al Universității Harvard, ocuparea de către studenți a unei clădiri ce aparține universității nu este deloc comparabilă cu atacul asupra unei sucursale a First National City Bank de către mulțimea de pe stradă, pentru simplul motiv că studenții nu fac decît să încalce o regulă privind folosirea unui bun care le aparține tot atît de mult ca și corpului profesoral sau administrației.)

Sociologul german Helmut Schelsky a descris încă din 1961 posibilitatea generalizării unui „nihilism metafizic" (în *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln și Opladen, 1961); el înțelegea prin aceasta negarea radicală, pe plan spiritual și social, „a întregului proces de reproducție tehnico-științifică a omului", altfel spus, refuzul „lumii emergente a civilizației științifice". A califica drept „nihilistă" o atare atitudine presupune acceptarea lumii moderne ca fiind singura posibilă. Provocarea tineretului rebel se referă tocmai la acest punct. Și este într-adevăr rațional să se inverseze perspectiva, așa cum fac Sheldon Wolin și John Schaar *(op. cit.)* atunci cînd afirmă: „Cel mai mare pericol la ora actuală este că oamenii parveniți și respectabili [...] par să adopte atitudinea cea mai nihilistă care se poate concepe: refuzul oricărui viitor prin dezavuarea propriilor lor copii, care sînt purtătorii viitorului."

Într-un articol de Nathan Glazer, se poate citi (vezi „Student Power in Berkeley", în *The Public Interest*, număr special despre universități, toamna 1968) : „Studenții extremiști [...] îmi reamintesc mai mult de luddiști, spărgătorii de mașini, decît de sindicaliștii socialiști care au obținut pentru muncitori putere și drepturi cetățenești." Și această impresie îl face să conchidă că Zbigniew Brzezinski a formulat fără îndoială un excelent diagnostic asupra acestei crize, declarînd, într-un articol despre Universitatea Columbia, publicat în *The New Republic* din 1 iunie 1968: „Foarte frecvent, revoluțiile nu sînt decît ultimele tresăriri bruște ale trecutului, și sînt mai puțin revoluții cît contrarevoluții care acționează în numele revoluției." Hotărîrea de a merge înainte nu este mai degrabă ciudată la doi autori care au de obicei o opinie accentuat conservatoare? Și nu este surprinzător totuși faptul că Glazer ar vrea să ignore diferențele cruciale care separă mașinile manufacturilor engleze de la începutul secolului al XIX-lea de giganticele instrumente produse la mijlocul veacului XX, care s-au vădit distrugătoare chiar și cînd apăreau ca purtătoarele celei mai mari bunăstări — energia nucleară, automatizarea, progresele medicinei ale cărei puteri sporite au dus la suprapopulare, ce va conduce, la rîndul său, într-un mod aproape sigur, la foamete, la poluare atmosferică și la alte rele?

IV. Nota 23, p. 124. Un mare număr de analize și dezbateri critice actuale au drept trăsătură comună cercetarea unor fapte precedente și a unor analogii inexistente, evitîndu-se raportarea și reflectarea obiectivă la ceea ce s-a petrecut efectiv sau la ceea ce s-a putut spune în legătură cu aceasta, sub pretextul că trebuie să învățăm din lecțiile trecutului, în mod deosebit din perioada interbelică. Inteligentul și remarcabilul studiu al lui Stephen Spender despre mișcarea studențească, citat mai sus, este total eliberat de această formă de eschivare. Puțini oameni din generația sa au trăit atît de intens prezența evenimentului, păstrînd amintirea propriei lor tinereți, ca să sesizeze pe deplin diferențele de atmosferă, de stil, de gîndire

și de acțiune. („Studenții de azi sînt total diferiți de cei de la Oxbridge, Harvard, Princeton sau Heidelberg de acum patruzeci de ani“, p. 165.) Dar toți cei ce se preocupă cu adevărat de viitorul lumii și al omului, indiferent din ce generație fac parte, sînt pe deplin de acord cu atitudinea lui Spender, cu excepția celor ce nu au văzut în aceasta decît simpla substanță a unui joc speculativ. (Wolin și Schaar, în *op. cit.,* vorbesc de „renașterea sentimentului unei comunități de destin“ ca despre un pod aruncat între generații, de „temerile noastre comune că armele științifice pot ajunge să distrugă întreaga viață de pe pămînt, că progresul tehnologic va reuși tot mai mult să desfigureze omul care trăiește în marile orașe, după cum el a întunecat deja cerul și a degradat atmosfera terestră“; că „« progresul » industriei va ajunge să-i suprime omului orice posibilitate de a avea un interes autentic pentru munca sa; că « mijloacele de comunicare » vor șterge ultimele trăsături ale culturilor diversificate, care au fost moștenirea comună a tuturor societăților noastre, cu excepția celor mai rămase în urmă“.) Pare firesc ca opiniile de acest fel să fie mult mai împărtășite de fizicieni și biologi decît de specialiștii în științe sociale, deși studenții care aparțineau primelor discipline au fost mult mai puțin prompți în a se răzvrăti decît colegii lor de la studii umaniste. Celebrul biolog elvețian Adolf Portmann consideră că prăpastia dintre generații n-are decît puțină legătură cu divergențele de vederi tradiționale dintre tineri și bătrîni, dar că aceasta coincide cu începutul erei nucleare: „Din ea apare în lume o situație complet nouă [...] care nu poate fi comparată nici cu cea mai puternică revoluție din trecut“ (*Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung*, Zürich, 1969). Iar George Wald, de la Universitatea Harvard, deținător al premiului Nobel, afirma, în celebra sa alocuțiune de la Massachusetts Institute of Technology din 4 martie 1969, că „profesorii sesizează motivele neliniștii [studenților lor] mai bine decît le înțeleg ei înșiși“ și, în plus, că „le și împărtășesc“ tulburarea (*op. cit.*).

V. Nota 25, p. 124. Actuala politizare a universităților, deplorată pe drept cuvînt, este pusă în general pe seama studenților răzvrătiți, acuzați că atacă, în această instituție, veriga cea mai slabă a lanțului autorităților la putere. Este perfect adevărat că universitățile vor fi incapabile să supraviețuiască dacă „detașarea intelectuală și cercetarea dezinteresată a adevărului" trebuie să dispară; mai mult, este destul de improbabil ca un oarecare tip de societate civilizată să fie aptă să supraviețuiască dispariției acestor curioase instituții în care imparțialitatea și independența față de orice presiune socială și putere politică reprezintă tocmai esențialul rolului lor politic și social. Adevărul și puterea, ambele perfect justificate în sfera lor proprie, sînt niște fenomene în mod esențial distincte, iar urmărirea lor conduce la tipuri de existență foarte diferite. Zbigniew Brzezinski, în „America in the Technotronic Age" (*Encounter*, ianuarie 1968), remarcă bine acest pericol de a le confunda, dar e fie resemnat, fie, pe bună dreptate, alarmat de această perspectivă. Tehnotronica, apreciază el, va deschide calea unei noi „superculturi", sub conducerea unor „intelectuali înzestrați cu spirit de organizare și cu simțul aplicațiilor practice". (Vezi în legătură cu aceasta îndeosebi recenta analiză critică a lui Noam Chomsky, „Objectivity and Liberal Scholarship", în *op. cit.*) Ei bine, pare mult mai probabil ca această nouă rasă de intelectuali, cunoscută pînă acum sub numele de tehnocrați, să deschidă drumul unei ere a tiraniei și a totalei sterilități.

Oricare ar fi opinia asupra acestui subiect, constatăm că politizarea universităților prin mișcarea studențească a fost precedată de politizarea lor de către autoritățile la putere. Acest fapt este atît de cunoscut încît n-ar mai fi nevoie aici de alte precizări, dar ar fi bine să nu se uite că nu e vorba pur și simplu de problema cercetărilor efectuate în contul armatei. Henry Steele Commager denunța recent „rolul de agenție de plasare a forței de muncă pe care îl joacă universitatea" (*The New Republic*, 24 februarie 1968). În fapt, „nici un efort de imaginație nu ne-ar putea permite să afirmăm despre Dow Chemical

Company, marina americană sau CIA că sînt întreprinderi educative" sau instituții care au drept scop cercetarea adevărului. Primarul orașului New York, John Lindsay, a pus pe bună dreptate în chestiune dreptul pe care-l poate avea universitatea să se considere, ea însăși, „o instituție distinctă de toate celelalte, consacrată înfăptuirii unor scopuri spirituale, de vreme ce se angajează în specula imobiliară și acordă sprijin diverselor planuri și proiecte militare în Vietnam" (*New York Times*, „The Week in Review", 4 mai 1969). A pretinde că universitatea este „creierul societății" sau cel al edificiului puterii înseamnă pur și simplu să afirmi o pretențioasă și periculoasă stupiditate, fie și numai pentru că societatea nu constituie nicidecum un „corp", ca să nu mai vorbim de unul lipsit de creier.

Ca să evităm orice neînțelegere: sînt convinsă, ca și Stephen Spender, de faptul că ar fi o nebunie ca o parte a studenților să distrugă universitățile (deși sînt singurii în stare să ajungă efectiv aici, și asta pentru că sînt numeroși, iar puterea reală este de partea lor); campusurile constituie într-adevăr nu numai baza lor de acțiune reală, dar și singura care poate fi utilizată. „Fără universități, n-ar exista studenți" (p. 22). Însă universitățile vor rămîne un element fundamental pentru studenți numai atîta vreme cît reprezintă încă singurul loc din societate în care puterea nu are ultimul cuvînt — și asta în ciuda tuturor ipocriziilor și compromisurilor existente. În situația actuală, persistă totuși pericolul unui acces de furie fie din partea studenților, fie din partea autorității momentului, ca la Berkeley. Dacă s-ar ajunge aici, tineretul răzvrătit nu va fi făcut decît să adauge cîteva noi împunsături de ac la ceea ce profesorul Richard A. Falk, de la Princeton, numea, foarte adecvat, „tapiseria dezastrului".

VI. Nota 30, p. 126. În articolul său „Campus Crisis", publicat în *New York Times* din 4 mai 1969, la rubrica „The Week in Review", Fred M. Hechinger afirma: „Datorită faptului că revendicările specifice studenților negri sînt în ge-

neral justificate în esență [...] acestea sînt de obicei întîmpinate cu simpatie." Pare caracteristic atitudinii actuale în această chestiune că „Manifestul către bisericile creștine ale albilor și către sinagogile evreiești din Statele Unite și alte instituții rasiste", de James Forman, deși citit în public și distribuit — de aici și precizarea din text că ar conține „noutăți care merită osteneala de a fi publicate"* —, n-a făcut niciodată obiectul unei publicații înainte de 10 iulie 1969, cînd a fost reprodus — mai puțin introducerea — de *The New York Review of Books*. Este sigur că o parte din conținutul acestuia seamănă cu produsul tipic al unei imaginații analfabete și nu merită deloc să fie luat în seamă. Totuși, este mai mult decît o glumă și nu e un secret pentru nimeni faptul că, acum, comunitatea neagră se complace în asemenea fantezii. E lesne de înțeles că autoritățile s-au speriat. Ceea ce pare însă mai puțin inteligibil și e dificil de acceptat este lipsa de imaginație de care dau dovadă. Nu este oare evident că, dacă dl Forman și adepții săi nu se vor găsi în fața unei opoziții serioase a comunității luate în ansamblul său, ori dacă aceasta va adopta o atitudine împăciuitoare, ei vor fi siliți să treacă la executarea unui program în care n-au crezut, poate, niciodată?

VII. Nota 31, p. 127. Într-o scrisoare din *New York Times*, datată 9 aprilie 1969, Lynd se mulțumește să menționeze „acțiuni perturbatoare nonviolente, așa cum sînt grevele și *sit-in*", fără să țină deloc seama, pentru nevoile discursului său, de revoltele violente ale clasei muncitoare din anii '20, și se întreabă cum se face că atare tactici care, „începînd cu ultima generație, au fost recunoscute ca acceptabile în raporturile dintre muncitori și conducere [...] sînt respinse atunci cînd sînt practicate într-un campus?... Cînd un conducător sindical este concediat de conducerea unei întreprinderi, personalul interesat abandonează lucrul pînă la rezolvarea conflictului". Se pare că Lynd a acceptat această concepție —foarte răspîn-

* E subtil invocată aici deviza publicației *New York Times*: „All the news that's fit to print." (*N.t.*)

dită printre conducătorii și administratorii universităților — potrivit căreia campusul ar fi proprietatea consiliului de administrație, care, la rîndul său, ar angaja administratorii însărcinați să asigure gestiunea, aceștia angajînd profesorii cu scopul de a sluji clientela lor, studenții. Este vorba aici de o „imagine" complet ireală. Oricare ar fi asprimea înfruntărilor din interiorul lumii universitare, nu este vorba în nici un fel de conflicte de interese sau de luptă de clasă.

VIII. Nota 32, p. 127. Bayard Rustin, conducător negru al mișcării pentru drepturi civice, a spus în legătură cu aceasta exact ceea ce era necesar: autoritățile universitare ar trebui „să nu mai capituleze în fața exigențelor stupide ale studenților negri"; este deplorabil „că sentimentul de culpabilitate și masochismul unui grup social permit unei alte părți a societății să pună mîna pe arme în numele dreptății"; studenții negri, „suferind de starea de șoc a integrării", caută „să scape de problemele lor în modul cel mai simplu"; ceea ce le trebuie studenților negri nu sînt acele cursuri despre negri, ci „cursuri de recuperare" care să le „permită să facă o adunare și să învețe să scrie corect" (citat după *Daily News*, 28 aprilie 1969). Faptul că e nevoie de curaj pentru a spune lucruri de bun-simț despre un atare subiect este un simptom al stării morale și intelectuale a societății. Mai redutabilă, în această perspectivă, apare totuși eventualitatea — mai mult decît probabilă — că, în cinci sau zece ani, „învățămîntul" în limba swahili (formă de limbaj perimat din secolul al XIX-lea, pe care-l vorbeau caravanele arabe de traficanți de fildeș și sclavi, amestec hibrid de dialect bantu și împrumuturi masive din vocabularul arab — vezi *Encyclopaedia Britannica*, 1961), învățarea literaturii africane și a altor discipline inexistente vor trece drept o „nouă capcană a omului alb", avînd drept scop să-i împiedice pe negri să beneficieze de un învățămînt corespunzător.

IX. Nota 36, p. 129. „Manifestul" lui James Forman, la care am făcut anterior aluzie, adoptat de Conferința Națională

pentru Dezvoltarea Economică a Negrilor și adresat bisericilor și sinagogilor, reprezentînd „începutul reparațiilor ce ni se cuvin ca popor care a fost exploatat și înjosit, brutalizat, masacrat și persecutat“, constituie un exemplu clasic al acestor frivole și periculoase himere. Potrivit acestui „Manifest“, „revoluția, așa cum reiese din legile sale, este făcută de oamenii cei mai asupriți; iar scopul revoluției noastre va fi cel de a dobîndi conducerea, de a asuma direct controlul deplin a tot ceea ce se întîmplă înlăuntrul Statelor Unite. A trecut timpul în care omul alb comanda și negrul executa“. Pentru a schimba această stare de lucruri, ar trebui „folosite toate mijloacele necesare, inclusiv forța și puterea armelor, pentru a învinge colonizatorii“. Și în timp ce Forman, în numele comunității negrilor (care, cu siguranță, nu este la capătul resurselor sale), „declară război“, refuză „să împartă puterea cu albii“ și cere „ca albii din această țară [...] să accepte faptul de a fi conduși de negri“, el îndeamnă, în același timp, pe „toți creștinii și evreii să practice stoicismul, toleranța, să dea dovadă de înțelegere și să evite violența“ în întreaga perioadă care poate încă să se scurgă înainte de a pune mîna pe putere, „chiar dacă ar trebui să aștepte o mie de ani“.

X. Nota 40, p. 131. Vedem în opera lui Jürgen Habermas, unul dintre sociologii germani cei mai inteligenți și cei mai avizați, un excelent exemplu al dificultății cu care marxiștii sau foștii marxiști renunță la o formulare teoretică a maestrului. În recenta sa lucrare *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (Frankfurt, 1968), el menționează, de mai multe ori că „nu mai este ușor (*umstandslos*) să folosim astăzi anumite categorii fundamentale ale teoriei lui Marx, și anume ideologia și lupta de clasă“. O comparație cu eseul lui Andrei D. Saharov, pe care l-am citat mai sus, arată cît de lesne e pentru cei ce studiază „capitalismul“ plecînd de la experiențele dezastruoase ale țărilor din Est să se elibereze de formulele și teoriile perimate.

XI. Nota 62, p. 144. Sancțiunile care însoțesc legile, fără să constituie totuși esențialul acestora, se referă în mod deosebit

la cetățenii care, fără să refuze sprijinul sau acordul lor, ar vrea să se facă o excepție pentru ei înșiși; hoțul se așteaptă ca guvernarea să-i protejeze bunurile recent dobîndite. S-a remarcat că, în primele sisteme juridice, nu existau sancțiuni. (Vezi Jouvenel, *op. cit.*, p. 276.) Pedeapsa contravenientului era fie exilul, fie scoaterea în afara legii; violînd legea, criminalul se situa în afara comunității întemeiate de lege.

Passerin d'Entrèves (*op. cit.*, p. 128), ținînd seama de „complexitatea legii, inclusiv de legea statală", a precizat că „există în mod cert reguli care sînt mai degrabă « norme » decît « obligații », mai curînd « acceptate » decît « impuse » și, în consecință, « sancțiunile » nu constau neapărat în posibilitatea de folosire a forței de către un « suveran »". El a comparat acest gen de legi cu „regulile unui joc, sau cu cele ale clubului meu, sau, tot așa de bine, cu cele ale Bisericii". Iar „dacă eu mă supun acestora, o fac întrucît, pentru mine, contrar celorlalți cetățeni, aceste reguli sînt « valabile »".

Cred că ar fi posibil să prelungim această comparație între lege și „regulile unui joc". Căci nu este important faptul că mă supun voluntar acestor reguli, sau că recunosc validitatea lor teoretică, ci că în fond nu pot să particip la joc fără să fiu de acord cu regulile lui; acceptarea acestor reguli rezultă din dorința mea de a juca, și fiindcă oamenii nu există decît în grup, dorința de a juca echivalează cu aceea de a trăi. Orice om se naște într-o comunitate unde există legi cărora se „supune", înainte de toate, pentru că nu există un alt mod de a participa la marele joc al lumii. Putem, ca și revoluționarul, să dorim să schimbăm regulile jocului, sau, precum criminalul, să pretindem ca să existe, pentru noi, excepții; dar a respinge atare reguli, din principiu, nu este doar o „nesupunere", ci refuzul de a face parte din comunitatea umană. Faimoasa dilemă — fie validitatea legii este absolută și reclamă, pentru legitimarea sa, existența unui legislator divin și nemuritor, fie ea nu este decît un ordin susținut de violență, monopol al statului — este iluzorie. Toate legile sînt mai degrabă „norme" decît „obligații". Ele călăuzesc raporturile umane tot așa cum regulile îndrumă

cursul jocului. Iar ultima garanție a validității lor constă în vechea maximă romană: *Pacta sunt servanda.*

XII. Nota 72, p. 154. Obiectivul acestei vizite a lui de Gaulle este foarte controversat. Evenimentele care au urmat par să sugereze că prețul pe care l-a plătit spre a obține sprijinul armatei a fost o reabilitare publică a adversarilor săi: amnistie pentru generalul Salan, revenirea lui Bidault și, deopotrivă, a colonelului Lacheroy, caracterizat uneori ca fiind „torționarul Algeriei". Aparent, se cunosc puține lucruri despre aceste negocieri. Am fi tentați să credem că recenta reabilitare a lui Pétain, încă o dată glorificat ca „învingătorul de la Verdun", și, mai mult, minciuna sfruntată a lui de Gaulle, care acuza, încă din momentul întoarcerii sale, partidul comunist că este responsabil pentru ceea ce francezii numesc acum *les événements*, au făcut parte din această tocmeală. Se știe foarte bine că singurul reproș pe care guvernul l-ar fi putut adresa partidului comunist și sindicatelor era cel de a nu fi avut puterea să prevină *les événements.*

XIII. Nota 75, p. 158. Ar fi interesant să știm dacă și în ce măsură creșterea alarmantă a numărului de crime și delicte nepedepsite corespunde exact nu numai unei spectaculoase ascensiuni a curbei infracțiunilor, ci, în egală măsură, și unei înrăutățiri categorice a brutalității poliției. Raportul recent publicat de J. Edgar Hoover (*Uniform Crime Report for the United States,* Federal Bureau of Investigation, United States Department of Justice, 1967) nu oferă nici o indicație despre numărul crimelor în care autorii au putut fi identificați — distingîndu-le de cele urmate de arestări —, dar precizează, în rezumat, că numărul afacerilor criminale rezolvate de poliție a scăzut cu 8% în 1967. Doar 21,7%–21,9% din crimele comise au putut fi urmate de arestări, și numai 75% din persoanele arestate au fost acționate în justiție; dintre acestea, numai aproximativ 60% au fost declarate ca fiind vinovate! Astfel, șansele ca o infracțiune să nu fie pedepsită sînt atît de mari,

încît creșterea constantă a diferitelor delicte nu poată să pară decît firească. Oricare ar fi motivele diminuării impresionante a eficienței poliției, declinul puterii sale este evident, și o dată cu aceasta sporește probabilitatea represiunii brutale. Studenții și ceilalți manifestanți rămîn ca niște ținte fixe pentru o poliție care pierde treptat obiceiul de a-i aresta pe criminali.

E dificil să facem o comparație între această situație și aceea care există în alte țări, deoarece metodele statistice sînt diferite. Totuși, deși creșterea numărului de crime rămase nepedepsite pare să fie o problemă generală, nicăieri în lume ea nu a atins asemenea proporții alarmante ca în America. La Paris, bunăoară, proporția infracțiunilor „rezolvate“ de poliție a scăzut de la 62% în 1967, la 56% în 1968; în Germania, de la 73,4% în 1954, la 52,2% în 1967; în Suedia, în 1967, poliția a putut să descopere autorii a 41% din delictele comise. (Vezi „Deutsche Polizei“, în *Der Spiegel,* 7 aprilie 1967.)

XIV. Nota 76, p. 159. Soljenițîn expune, detaliat și concret, maniera în care metodele folosite de Stalin făceau să eșueze eforturile consacrate unei dezvoltări economice raționale, și trebuie să sperăm că acest demers va pune capăt mitului potrivit căruia teroarea și enormele pierderi de vieți umane erau prețul ce trebuia plătit pentru industrializarea imediată a țării. Progresele rapide s-au produs după moartea lui Stalin, și este izbitor să vedem că Rusia actuală este încă în urmă nu numai față de puterile din Vest, ci chiar și în raport cu mai toate țările-satelit din Est. Se pare că Rusia însăși nu-și mai face multe iluzii în acest sens, dacă și-a făcut vreodată. Noile generații, îndeosebi veteranii din cel de-al doilea război mondial, știu foarte bine că numai un miracol a putut să salveze Rusia de la înfrîngere în 1941, iar acest miracol se explică prin simplul fapt că inamicul s-a dovedit mai rău decît guvernul rus. Balanța s-a înclinat astfel pentru că teroarea politică a fost atenuată sub imperiul constrîngerii grabnice a unei primejdii naționale; prin propriile sale forțe, poporul a avut posibilitatea să o ia de la început, să găsească în el însuși puterea necesară pentru a

înfrînge pe invadator. Atunci cînd acești vechi combatanți s-au reîntors din lagărele de prizonieri sau din teritoriile ocupate, au fost imediat duși, pentru mulți ani, în lagăre de muncă sau de concentrare pentru a-și pierde deprinderile libertății. Tocmai această generație care a putut să guste în timpul războiului libertatea, iar apoi teroarea, este cea care lansează o provocare tiraniei regimului actual.

XV. Nota 86, p. 169. Nici o persoană cu judecată nu va putea să creadă ceea ce anumite grupuri de studenți germani au teoretizat recent, și anume că răzvrătiții nu vor putea „să lupte împotriva acestei societăți descompuse (*Scheissgesellschaft*) cu mijloace corespunzătoare și să o distrugă" decît atunci cînd guvernarea va fi obligată „să practice în mod deschis violența" (vezi *Der Spiegel,* 10 februarie 1969, p. 30.) Această nouă versiune vulgarizată (din punct de vedere lingvistic, nu intelectual) a vechii aberații comuniste din anii '30, potrivit căreia victoria fascismului era spre binele celor care luptau împotriva sa, e fie pură lăudăroșenie, o variantă „revoluționară" a ipocriziei, fie dovedește stupiditatea politică a celor care vor să creadă în ea. Diferența este totuși că, acum patruzeci de ani, ea reprezenta politica deliberată prohitleristă a lui Stalin, și nu doar o stupidă teoretizare.

Desigur, nu trebuie să fim surprinși că studenții germani par mai preocupați de teorii inutile și mai puțini înzestrați pe planul raționamentului și al acțiunii politice decît omologii lor din alte țări cu un regim politic mai fericit; și nici că, „în Germania, [...] izolarea spiritelor inteligente și dinamice" este mai profundă și mai accentuată decît aiurea, că impactul lor asupra climatului politic al țării este aproape nul — cu excepția anumitor fenomene de bumerang. Împărtășesc deopotrivă opinia lui Spender (vezi „The Berlin Youth Model", în *op. cit.*) în ceea ce privește rolul îndeplinit, într-o atare situație, de sechelele unui trecut încă apropiat, care fac ca manifestările studenților „să afecteze publicul nu numai datorită violenței lor, ci și din pricina amenințărilor pe care le evocă [...] ei fac încă impre-

sia unor fantome ieșite din morminte acoperite în grabă". Dar, chiar dacă ținem seama de toate acestea, rămîne totuși faptul straniu și tulburător că nici unul dintre grupurile germane de stînga, a căror opoziție zgomotoasă față de politicile naționaliste sau imperialiste din alte țări a fost vădit extremistă, nu s-a preocupat serios de recunoașterea liniei Oder–Neisse, chestiune care este, în fond, fundamentală pentru politica externă germană și care, de la înfrîngerea regimului hitlerist, constituie piatra de încercare a naționalismului german.

XVI. Nota 99, p. 175. Daniel Bell rămîne în mod prudent optimist, întrucît știe că realizările științifice și tehnice depind „de cunoașterea teoretică ce constituie obiectul unor cercetări, verificări și codificări într-o formă dezinteresată" (*op. cit.*). O atare vedere optimistă poate să fie justificată în măsura în care savanții și tehnicienii vor putea fi indiferenți față de putere și nu se vor preocupa decît de prestigiul social — adică atîta timp cît nu vor deveni conducători și guvernanți. În schimb, pesimismul lui Noam Chomsky este, poate, excesiv: „[...] nici istoria, nici psihologia, nici sociologia nu oferă vreun temei particular pentru a aștepta cu speranță epoca noilor mandarini." Nu există în realitate antecedente istorice, iar savanții și intelectualii care au fost frecvent și în mod deplorabil ispitiți să servească orice guvern ce deținea puterea erau mult mai reprezentativi pentru un anumit arivism decît pentru o „meritocrație". Dar Chomsky are desigur dreptate să formuleze următoarea chestiune: „Dintr-o perspectivă generală, nimic nu ne permite să presupunem că oamenii care revendică puterea în numele cunoașterii și tehnicii vor fi mai blajini în exercițiul puterii decît cei ale căror pretenții se sprijină pe avere sau pe origini aristocratice" (*op. cit.*, p. 27). Iar noi avem motive nu mai puțin întemeiate să formulăm o întrebare complementară: ce motive avem să credem că resentimentul față de o „meritocrație", unde dominația ar fi sprijinită exclusiv pe darurile „naturii", adică pe puterea gîndirii, nu ar fi mai violent și mai periculos decît resentimentul grupurilor anterior opri-

mate, care puteau cel puțin să spună că n-aveau nici o „vină" pentru condiția lor? Nu se poate crede că acest resentiment ar avea toate caracteristicile devastatoare ale unui antagonism rasial, diferit de o simplă luptă de clasă, în măsura în care s-ar întemeia tot pe elemente naturale ce nu pot fi schimbate — o condiție de care n-ar putea să scape decît prin exterminarea celor mai inteligenți? Și oare nu e plauzibil ca, într-o comunitate unde superioritatea numerică a celor mai puțin favorizați ar fi considerabilă și mobilitatea socială aproape zero, demagogii și conducătorii populari să reprezinte un astfel de pericol încît „meritocrația" să fie constrînsă imediat să recurgă la tiranie și despotism?

XVII. Nota 106, p. 178. Acest punct a fost subliniat de Stewart Alsop într-un articol foarte lucid, „The Wallace Man", publicat în *Newsweek*, 21 octombrie 1968: „Fără îndoială că adeptul lui Wallace nu se dovedește liberal atunci cînd, în numele integrării, nu-și înscrie copiii la școli proaste, dar un astfel de gest nu poate fi decît unul firesc. Și tot firesc este să fie îngrijorat că soția lui e „molestată", sau că pierde dreptul natural asupra propriei case atunci cînd nu mai are nimic altceva." Alsop citează totodată o afirmație a lui George Wallace în care demagogia se arăta foarte eficientă: „Există 535 de membri ai Congresului și mulți dintre acești liberali au de asemenea copii. Știți cîți își trimit copiii la școlile publice din Washington? Șase."

Un alt exemplu de eroare evidentă, în ceea ce privește politica de integrare, a fost citat de Neil Maxwell în *The Wall Street Journal* (8 august 1968). Pentru a promova integrarea școlară în statele din sud, guvernul federal a suprimat subvențiile tuturor autorităților locale care refuzau în mod deschis să ia măsurile necesare. O subvenție anuală de 200 000 de dolari a fost suprimată într-o atare situație. „Din această sumă, 175 000 de dolari au fost atribuiți în mod direct școlilor populației de culoare. Comunitatea albilor nu a întîrziat să crească impozitele locale ca să înlocuiască cei 25 000 de dolari lipsă." Pe scurt, o măsură destinată să susțină instruirea negrilor are „con-

secințe dezastruoase“ asupra propriului lor sistem școlar, și nici un fel de efect asupra școlilor rezervate albilor.

XVIII. Nota 110, p. 183. În atmosfera mohorîtă de supralicitări verbale și de ambiguități caracteristice înfruntărilor ideologice dintre studenții occidentali, aceste chestiuni au foarte puține șanse să fie clarificate. În fapt, așa cum afirma Günter Grass, „această comunitate, atît de violent extremistă pe plan verbal, a căutat și a descoperit totdeauna un subterfugiu“. Este adevărat că această caracteristică, evidentă îndeosebi la studenții germani și la ceilalți aderenți ai Noii Stîngi, are ceva supărător. „Ei vor să știe tot și nu știu nimic“, conchide Grass reluînd fraza unui tînăr istoric din Praga. În ce-l privește pe Hans Magnus Enzensberger, el dă glas opiniei generale germane considerînd că cehii suferă „de un orizont extrem de limitat. În politică, ei au puține lucruri consistente“ (vezi Günter Grass, *op. cit.*, pp. 138–142). În contrast cu acest amestec de stupiditate și insolență, se poate descoperi printre răzvrătiții țărilor din Est un climat psihologic mai reconfortant, deși te înfiori la amintirea prețului exorbitant care a trebuit să fie plătit. Un lider al studenților cehi, Jan Kavan, scrie: „Prietenii din Europa occidentală mi-au spus adesea că noi ne batem pur și simplu pentru libertățile democrației burgheze. Cred însă că este dificil să facem diferența dintre libertățile capitaliste și libertățile socialiste. Ceea ce recunosc eu sînt libertățile umane fundamentale“ (*Ramparts,* septembrie 1968). E aproape sigur că Jan Kavan ar încerca aceeași dificultate în a stabili o diferență între „violența progresistă și violența regresivă“. Cu toate acestea, ar fi nedrept să se conchidă, cum se face adeseori, că, mai ales în materie de libertate, occidentalii nu au nici un motiv să se plîngă. Desigur, e poate firesc ca „atitudinea cehilor în fața studenților occidentali să fie puternic colorată de invidie“ (frază extrasă dintr-un jurnal studențesc și citată de Spender, *op. cit.*, p. 72), dar nu este mai puțin evident că poporului ceh îi lipsește o anumită formă de experiență — mai puțin brutală, dar foarte decisivă — în frustrarea politică.

Gînduri despre politică și revoluție

Un comentariu

ÎNTREBARE*: *În eseul* Despre violență, *evocați de mai multe ori problema mișcării revoluționare studențești din țările occidentale. Totuși, o chestiune rămîne pînă la urmă neclară. Considerați această acțiune studențească de protest, în ansamblul său, un proces istoric pozitiv?*

H. ARENDT: Nu știu ce înțelegeți prin „pozitiv". Presupun că vă întrebați dacă eu sînt sau nu de acord cu această mișcare. Consider binevenite anumite scopuri ale mișcării, îndeosebi cele din Statele Unite, pe care le cunosc mai bine decît pe celelalte; în raport cu altele, adopt o atitudine de neutralitate, iar unele trăsături îmi par absurde, cum ar fi, bunăoară, politizarea universităților sau acest gen de „schimbare" pe care germanii îl numesc *umfunktionieren,* adică denaturarea funcției lor și alte născociri asemănătoare. Altfel stau lucrurile în ce privește dreptul de participare, pe care în anumite limite îl aprob în întregime. Pentru moment însă, nu doresc să vorbesc detaliat despre această chestiune.

Dacă fac abstracție de diferențele dintre o țară și alta, care sînt desigur foarte importante, pentru a nu ține seama decît de caracterul global al mișcării — care n-are precedent sub această formă —, și dacă încerc să înțeleg ceea ce (în afară de obiective, opinii și doctrine) distinge această generație, în toate țările, de cele dinaintea ei, primul lucru care mă surprinde este voința sa fermă de a interveni, bucuria în acțiune, siguranța

* Paginile care urmează reproduc textul unui interviu luat autoarei de scriitorul german Adelbert Reif, în vara lui 1970.

de a fi în stare să schimbe ceva prin propriile sale eforturi. În diverse țări, această trăsătură caracteristică se exprimă, desigur, într-un mod foarte variat, în funcție de tradițiile istorice și de situațiile politice diferite, care se manifestă, la rîndul lor, într-o varietate de aptitudini politice. Doresc să revin însă asupra acestui punct ceva mai tîrziu.

Să examinăm foarte repede originile acestei mișcări. A luat naștere într-un mod total neașteptat în Statele Unite, de-a lungul anilor '50, prin intermediul așa-numitei „generații tăcute", generația apatică, una care nu-și exprima deloc opiniile. Cauza imediată, în sud, a fost mișcarea pentru drepturile civice, iar primii care i s-au alăturat au fost studenții de la Harvard, ce au tras după ei alți studenți din universități celebre de pe coasta de est. Au plecat în sud, s-au organizat impecabil și o vreme au avut un succes extraordinar, atîta vreme cît s-au străduit să modifice exclusiv o anume stare a opiniei publice — lucru pe care l-au izbutit într-un interval de timp foarte scurt — și să provoace abolirea unui număr de legi și reglementări în vigoare în statele sudului; pe scurt, atîta vreme cît a fost vorba de chestiuni strict juridice și politice. Apoi s-au lovit de imensa mizerie socială din ghetourile urbane ale nordului — și aici au eșuat, căci acțiunea lor n-a schimbat nimic.

Abia mai tîrziu, după ce au fost obținute toate rezultatele care puteau fi obținute printr-o acțiune exclusiv politică, au început tulburările în universități. Totul a pornit la Berkeley, o dată cu mișcarea pentru libertatea cuvîntului, apoi cu mișcarea împotriva războiului; rezultatele obținute au fost, din nou, remarcabile. Tot ceea ce a urmat și ceea ce s-a răspîndit din acel moment în lume își are originea în aceste succese.

În America, îndeosebi în chestiuni mai neînsemnate, este evidentă această nouă convingere că poți schimba lucrurile care nu-ți plac. O confruntare relativ banală, care s-a produs cu cîțiva ani în urmă, oferă un exemplu caracteristic. Cînd studenții au aflat că nivelul salariilor personalului auxiliar al universității era inferior celui minim legal, au reușit, printr-o grevă, să obțină ridicarea acestuia. În fond, era vorba de o acțiune de soli-

daritate cu universitatea „lor“, acțiune îndreptată împotriva politicii administrative. Un alt exemplu: în 1970, studenții au cerut vacanță pentru a putea participa la campania electorală, ceea ce au și obținut în cîteva din cele mai mari universități. Este vorba aici de o activitate politică situată *în afara universității,* prin care universitatea recunoaște că studenții sînt deopotrivă și cetățeni. Iată, așadar, acțiuni care mi se par că aduc ceva pozitiv; dar există și alte chestiuni pe care le consider mult mai puțin pozitive și asupra cărora vom reveni mai tîrziu.

Problema esențială este să știm ce s-a petrecut în mod real. Cred că, pentru prima dată după foarte mult timp, s-a dezvoltat într-un mod spontan o mișcare politică care, în loc să se mulțumească doar cu propria-i propagandă, a acționat, *ba, mai mult, a acționat aproape în mod exclusiv în virtutea unor considerente morale.* O dată cu intervenția acestui factor moral, îndeajuns de rar într-o activitate unde preocupările pentru putere sau dictate de interes sînt de obicei predominante, jocul politic a căpătat în vremea noastră o dimensiune nouă: s-a vădit că acțiunea are o latură plăcută. Această generație a descoperit ceea ce secolul al XVIII-lea numise „fericirea publică“, adică faptul că participarea la viața publică înseamnă accesul la o dimensiune a experienței umane care altminteri ar rămîne necunoscută, iar o atare experiență este, într-un fel, inseparabilă de „fericirea“ desăvîrșită.

În acest sens, mișcarea studențească îmi pare cu adevărat pozitivă în toate aceste domenii. Transformările care au urmat reprezintă cu totul altă problemă. Cît timp vor subzista încă elementele așa-zis „pozitive“? Nu sînt ele deja pe punctul de a se dizolva, mistuite de fanatism, de ideologii, de un spirit de degradare care, adesea, atinge limitele delincvenței sau ale plictiselii? Nimeni nu știe răspunsul. În desfășurarea istoriei, lucrurile bune rezistă, în general, foarte puțin timp; dar ele exercită în continuare, de-a lungul unor perioade, o influență decisivă asupra evenimentelor. Să ne gîndim cît de scurtă a fost perioada clasică în Grecia antică, din care ne mai hrănim și astăzi.

Î: *În cursul unei recente conferințe, Ernst Bloch a remarcat faptul că mișcarea studențească de protest, dincolo de obiectivele sale cunoscute, s-a corelat cu principiul unei legi naturale foarte vechi, aceea „a oamenilor care refuză să se umilească și să flateze capriciile stăpînilor lor". Bloch apreciază că studenții n-au făcut decît să reia în mod conștient „un alt element subversiv al revoluției", care trebuie delimitat de simpla împotrivire la o situație economică defavorabilă, și că, astfel, ei au adus o importantă contribuție „la istoria revoluțiilor și, foarte probabil, la structura revoluțiilor viitoare". Ce credeți despre toate acestea?*

R: Ceea ce Ernst Bloch numește „lege naturală" este caracteristica la care făceam aluzie atunci cînd am menționat inspirația morală evidentă a mișcării. Aș dori totuși să adaug — și asupra acestui punct opinia mea se deosebește de cea a lui Bloch — că acesta a fost mai mult sau mai puțin cazul tuturor revoluționarilor. Dacă studiem istoria revoluțiilor, vom constata că aceia care le conduceau nu erau niciodată oprimații și umiliții înșiși, ci oamenii care nu mai puteau suporta ca alții să trăiască această experiență. Totuși, ei nu recunoșteau cu plăcere motivațiile lor morale, iar această formă de pudoare nu există de ieri. Nu voi intra aici în detaliile istorice, deși putem invoca aspecte foarte interesante. Acest factor moral a existat dintotdeauna, chiar dacă el se manifestă azi într-un mod mai limpede pentru că oamenii nu se sfiesc să-l mărturisească.

Cît privește „refuzul de a se umili", el joacă desigur un rol deosebit în țări precum Japonia sau Germania, în care slugărnicia luase proporții considerabile, în timp ce în America, unde nu îmi amintesc să fi văzut vreun student înjosit în acest fel, el nu are cu adevărat vreun sens. Am spus deja că această mișcare internațională capătă de la sine, în fiecare țară, o nuanță diferită, iar aceste nuanțe, prin chiar natura lor, reprezintă uneori elementul cel mai frapant; pentru observatorul exterior, este ușor să confunde elementul cel mai spectaculos cu ceea ce este într-adevăr important.

În legătură cu „revoluția viitoare“ în care crede Bloch nu sînt prea sigură că se va întîmpla sau, dacă se va produce, ce structură ar putea avea, și aș vrea să afirm doar atît: există într-adevăr o întreagă serie de fenomene despre care se poate spune, de la început, că fac parte din condițiile prealabile ale revoluției, cum ne-o dovedește experiența noastră (care nu este în fond foarte veche, de vreme ce începe cu revoluțiile americană și franceză; mai înainte existau revolte și lovituri de stat, dar nu revoluții autentice). Aceste condiții preliminare sînt date de primejdia prăbușirii mecanismului de guvernare, oboseala puterii, pierderea încrederii poporului în cei ce îl conduc, eșecul serviciilor publice și diferite alte semne.

Pierderea puterii și autorității de către toate marile puteri este evidentă, chiar dacă e însoțită de o enormă acumulare de instrumente ale violenței pe care le pot folosi guvernele; numai că atare progrese ale înarmării sînt incapabile să compenseze pierderea puterii. Cu toate acestea, o astfel de situație nu conduce inevitabil la revoluție. Ea poate provoca o contrarevoluție și instalarea unor dictaturi, sau poate tinde la o istovire generalizată și nimic mai mult. Nimeni dintre noi nu știe, astăzi, cum va fi viitoarea revoluție: „principiul speranței“, la care se referă Ernst Bloch, nu oferă cu adevărat nici o garanție.

În acest moment, lipsește o condiție prealabilă a unei viitoare revoluții: existența unui grup de autentici revoluționari. Studenții de stînga nu sînt exact ceea ce ar vrea să fie mai mult — revoluționari. Nu sînt organizați ca revoluționari: nu au nici o noțiune despre ceea ce semnifică exercițiul puterii, iar dacă puterea s-ar afla în stradă și n-ar avea decît să coboare pentru a pune mîna pe ea, ei ar fi în mod cert ultimii care ar face așa ceva. Să pună stăpînire pe putere, asta e ce fac cu adevărat revoluționarii. Revoluționarii nu fac revoluții! Dar ei știu în care moment puterea aparține străzii și cînd a sosit, pentru ei, clipa să o cucerească. Pînă acum, o revoltă armată n-a fost niciodată suficientă pentru a conduce la revoluție.

Totuși, o analiză lucidă a situației existente, așa cum a fost ea făcută în alte momente, ar putea netezi calea revoluției, adică pregăti revoluționarii. Desigur, aceste analize erau și atunci, în mare măsură, inadecvate, dar cert este că au fost efectiv întreprinse. Într-o atare perspectivă, nu văd pe absolut nimeni, în viitorul apropiat sau îndepărtat, capabil să le efectueze. Sterilitatea teoretică a acestei mișcări și monotonia apăsătoare a analizelor sale sînt tot atît de izbitoare și regretabile pe cît e de dorit bucuria în acțiune. În Germania, mișcarea este în plus mai curînd ineficace pe plan practic; este aptă să provoace unele răzmerițe, dar — în afară de strigăte și sloganuri — e neputincioasă să organizeze altceva. În America, unde cu anumite prilejuri sute de mii de persoane au manifestat la Washington, mișcarea — datorită dispoziției sale naturale spre acțiune — e cît se poate de impresionantă! Însă în ambele țări se regăsește aceeași sterilitate intelectuală, deși în Germania, unde a existat totdeauna o aviditate pentru dezbateri teoretice dezlînate, mișcarea continuă să răspîndească și să repete concepții și categorii arhaice, cele mai multe existînd încă din secolul al XIX-lea. În ansamblul ei, aceasta nu are nimic de-a face cu condițiile epocii noastre și nu amintește prin nimic de o gîndire serioasă.

Situația este în mod cert diferită în America de Sud și în Europa de Est, mai cu seamă pentru că, în aceste regiuni, experiențele concrete au fost mult mai numeroase. Dar a cerceta aceasta în detaliu ar însemna să ne aventurăm prea departe.

Aș dori să vă vorbesc despre o altă chestiune la care am reflectat în legătură cu Ernst Bloch și „principiul speranței". Cel mai suspect lucru în raport cu această mișcare, în America și în Europa Occidentală, este că implică un fel de curioasă disperare, ca și cînd toți participanții ar fi dinainte convinși că mișcarea lor va fi învinsă. Totul se petrece ca și cînd și-ar repeta: vrem cel puțin să fim noi înșine instigatorii înfrîngerii noastre; în plus, nu vrem să ne ia drept naivi. Există o parte de nebunie incontrolabilă la acești copii care se apucă să lanseze bombe. Am auzit că studenții din Nanterre, în timpul

recentelor tulburări, ultimele ca dată (nu cele din mai 1968), au scris pe pereți: „Ne gâchez pas votre pourriture." Foarte bine, foarte bine. Această convingere că totul merită să fie distrus, că toți sînt vrednici să meargă în infern, acest fel de disperare se regăsește pretutindeni, deși mai puțin limpede în America, unde „principiul speranței" rămîne ignorat — poate pentru că nevoia de a-l chema în ajutor este mai puțin intensă.

Î: *Considerați că mișcarea studențească de protest, în Statele Unite, a eșuat în mod fundamental?*

R: Deloc. Succesele obținute pînă acum au fost foarte importante. Este cazul persoanelor care aparțin rasei negre, unde rezultatele au fost spectaculoase, precum și al realizărilor în ceea ce privește războiul, poate și mai importante. Studenții sînt cei care au izbutit să divizeze opinia publică, reunind împotriva războiului o majoritate sau cel puțin o minoritate foarte puternică și de bună calitate. Cu toate astea, dacă mișcarea ar ajunge să ruineze universitățile — lucru pe care îl cred posibil — ea nu le-ar supraviețui mult timp. Poate că acest pericol este mai mic în America decît aiurea, datorită faptului că studenții americani sînt mult mai preocupați de problemele politice decît de cele interne ale universității, ceea ce determină o parte a populației să se solidarizeze cu ei în cîteva chestiuni esențiale. Dar chiar și în America s-ar putea ca universitățile să fie distruse, căci ansamblul tulburărilor coincide cu o criză în domeniul științei, cu o pierdere a încrederii în valoarea științei și a progresului, altfel zis cu o situație de criză internă, și nu numai de natură politică, în universități.

Dacă studenții ar ajunge să distrugă universitățile, ei și-ar desființa propria lor bază operațională — și aceasta în toate țările vizate, în Europa ca și în Statele Unite. Le-ar fi imposibil să descopere o altă bază, pentru că pur și simplu nu pot să se reunească în nici un alt loc. Concluzia este că distrugerea universităților ar însemna sfîrșitul întregii mișcări.

Totuși, acesta n-ar fi sfîrșitul sistemului de învățămînt sau al cercetării. Ambele pot fi organizate într-un alt mod. Se poate

foarte bine concepe existența altor tipuri de instituții care să asigure formarea profesională și cercetarea. Dar atunci n-ar mai exista studenți. În ce constă de fapt, pentru studenți, libertatea? Universitățile îngăduie tinerilor să rămînă, de-a lungul unui număr de ani, *în afara tuturor grupurilor și îndatoririlor sociale*: să fie cu adevărat liberi. Dacă studenții distrug universitățile, nu vor mai avea nimic asemănător și, în consecință, nu va mai exista vreo revoltă împotriva societății. În unele țări și în anumite perioade, ei au fost — să spunem așa — pe punctul de a-și tăia creanga de sub picioare. Iată ceea ce reactivează unele forme de furie dementială. În acest fel, mișcarea studențească de protest nu numai că nu ar ajunge să-și împlinească obiectivele, dar ar fi în egală măsură distrusă.

Î: *Considerați că aceste lucruri sînt valabile și în mișcările de aceeași natură din Europa?*

R: Da, aceasta este valabil pentru cele mai multe dintre mișcările studențești. Dar, încă o dată, în America de Sud și în țările Europei de Est e mai puțin evident, căci mișcarea de protest nu depinde în mod direct de universități și are sprijinul unei mari părți a populației.

Î: *În eseul* Despre violență, *există următoarea frază: „Lumea a Treia nu este o realitate, ci o ideologie." O atare judecată pare o blasfemie. Lumea a Treia reprezintă o realitate — mai mult, o realitate care este în primul rînd rodul acțiunii puterilor coloniale occidentale și, apoi, al celei venite dinspre Statele Unite. Nu este deci deloc surprinzător că această realitate produsă de capitalism, motiv de indignare pentru tineretul din întreaga lume, a sfîrșit prin a face obiectul unei noi ideologii. Totuși, mi se pare semnificativ că nu ideologia Noii Stîngi, ci însăși existența Lumii a Treia a făcut posibilă această ideologie. O astfel de frază surprinzătoare semnifică oare faptul că repuneți în chestiune realitatea Lumii a Treia, așa cum este ea? E aici o neînțelegere care se poate lămuri?*

R: Nicidecum. Eu sînt într-adevăr convinsă că Lumea a Treia este exact ceea ce am spus: o ideologie sau o iluzie.

Africa, Asia, America de Sud — iată realitățile. Dacă veți compara aceste zone cu Europa și America de Nord, veți putea spune — dar numai din această perspectivă — că este vorba de regiuni subdezvoltate, lucru care reprezintă pentru ele o trăsătură comună fundamentală. Totuși, dumneavoastră neglijați în acest fel numeroase caracteristici pe care ele *nu* le au în comun și faptul că tot ceea ce au analog reiese pur și simplu din deosebirea care se manifestă față de o altă parte a lumii; aceasta înseamnă că ideea subdezvoltării înțeleasă ca un factor determinant reprezintă o prejudecată americană și europeană. Este vorba aici de o chestiune de perspectivă. Mergeți și spuneți-i unui chinez că face parte din aceeași lume cu membrul unui trib bantu și veți fi foarte surprins de reacția sa. Numai popoarele situate la cel mai de jos nivel, adică nord-africanii, au un interes politic evident să afirme existența Lumii a Treia. În cazul lor, lucrul este ușor de înțeles; restul sînt vorbe goale.

Noua Stîngă a împrumutat din arsenalul Vechii Stîngi lozinca Lumii a Treia. Ea a fost înglobată prin modul în care imperialiștii au delimitat țările colonizate de puterile coloniale. Pentru imperialiști, India semăna în mod natural cu Egiptul: și una și alta erau locuite de ceea ce ei considerau drept „rase supuse". Această tendință a imperialismului de a face *tabula rasa* din diferențe este reluată de Noua Stîngă, dar inversînd semnificațiile. Este întotdeauna aceeași istorie: se lasă prinși în capcana cuvintelor, le lipsește vigoarea reflecției sau să înțeleagă refuză lucrurile așa cum sînt ele, aplicîndu-le teorii în speranța că vor ajunge astfel să le clasifice. Aceasta este ceea ce generează vidul teoretic.

Noul slogan — „Indigeni din toate coloniile, vechi sau noi, sau din toate țările subdezvoltate, uniți-vă!" — este și mai aberant decît vechiul model pe care-l copiază: „Proletari din toate țările, uniți-vă!", care a fost, la urma urmei, profund discre-

ditat. Nu consider că istoria poate să ne învețe prea multe, căci ea ne confruntă permanent cu elemente noi, dar există cel puțin cîteva mici lucruri pe care ar trebui să le putem înțelege. Mă neliniștește profund să văd că nicăieri nimeni nu pare în stare să accepte realitățile așa cum sînt și să-și dea osteneala să mediteze asupra lor.

Î: *Filozofii și istoricii marxiști, și nu numai cei care sînt astfel în sensul strict al cuvîntului, apreciază astăzi că, în actualul stadiu de evoluție istorică a umanității, nu există pentru viitor nici o altă soluție decît alternativa capitalism sau socialism. În opinia dumneavoastră, mai există și o altă posibilitate?*

R: Nu constat, în istorie, asemenea alternative și nu știu ceea ce ne rezervă viitorul. Haideți să nu discutăm despre probleme atît de vaste ca „dezvoltarea istorică a umanității" — este foarte probabil ca aceasta să ia o turnură care nu va corespunde nici uneia dintre cele două posibilități, și să sperăm că un atare fapt ne va surprinde.

Dar să examinăm o clipă termenii alternativei dumneavoastră într-o perspectivă istorică: la urma urmei, n-a început o dată cu capitalismul un sistem economic pe care nimeni nu l-a prevăzut și nici nu l-a organizat? Acest sistem, cum se știe, n-a putut să se dezvolte decît datorită efectelor unui monstruos proces de expropriere care — sub o atare formă — nu s-a produs niciodată în istorie, adică fără a recurge la cuceriri militare. Exproprierea, acumularea primitivă a capitalului — iată principiul prin care capitalismul s-a instituit și a progresat pas cu pas. Nu știu ceea ce se înțelege exact prin socialism, dar dacă observați ce s-a petrecut în Rusia, veți putea constata că procesul de expropriere a fost împins mult mai departe; veți putea conchide că, în țările capitaliste moderne, se dezvoltă un fenomen similar, ca și cînd vechiul proces de expropriere ar fi repus de la sine în funcțiune. Supraîncărcarea fiscală, deprecierea *de facto* a monedei, inflația însoțită de recesiune — nu este vorba aici de forme de expropriere relativ atenuate?

Numai în țările occidentale există obstacole politice și juridice care, în mod constant, împiedică acest proces de expropriere să atingă un stadiu de intensitate de așa natură încît viața să devină absolut insuportabilă. Este evident că în Rusia nu există socialism, ci socialism de stat, care conduce aproape la aceleași rezultate ca și capitalismul de stat, adică la exproprierea totală. Exproprierea totală se produce atunci cînd au dispărut toate garanțiile juridice sau politice ale proprietății particulare. În Rusia, bunăoară, unele grupuri beneficiază de un nivel de trai foarte înalt. Totuși, cei ce fac parte din aceste grupuri nu sînt proprietarii lucrurilor pe care le au la dispoziție: mașini, case la țară, mobilier de lux, mașini cu șofer etc. În această țară, de la o zi la alta, omul cel mai bogat poate deveni un cerșetor — fără să aibă măcar dreptul la muncă —, în caz de conflict cu autoritățile. (O privire aruncată asupra publicațiilor din ultima vreme, în care autorii ruși au început să dezvăluie adevărul, ne poate oferi o înțelegere mai amplă a consecințelor cumplite ale acestei stări de lucruri decît oricare teorii economice și politice.)

Spre deosebire de ideologii și considerații teoretice, întreaga noastră experiență ne învață că procesul de expropriere, care a început o dată cu dezvoltarea capitalismului, nu se limitează la exproprierea mijloacelor de producție; doar instituțiile juridice și politice, independente de forțele economice și de automatismele lor, sînt apte să controleze și să frîneze monstruoasele potențialități ale acestui proces. Asemenea controale politice par să funcționeze cel mai bine în așa-numitele „state-providențiale“, fie că își spun „socialiste“ sau „capitaliste“. Libertatea e protejată de separația dintre puterea guvernamentală și puterea economică, sau — în limbaj marxist — de faptul că statul și organele sale nu sînt suprastructuri.

În țările noastre occidentale așa-zise „capitaliste“, cel ce ne protejează nu este capitalismul, ci un sistem juridic care împiedică fantasmele gestionarilor marilor afaceri de a controla viața particulară a angajaților lor să devină o realitate. Dar această constrîngere nu mai funcționează atunci cînd patron e

guvernul însuși. Toată lumea știe că, în Statele Unite, controlul care precedă recrutarea funcționarilor nu cruță sfera vieții particulare. Nevoia pe care au încercat-o recent anumite servicii guvernamentale de a plasa microfoane în apartamentele particulare poate să fie considerată în egală măsură drept o tentativă a guvernului de a socoti toți cetățenii ca funcționari virtuali ai săi. Și ce este o atare ascultare dacă nu o anumită formă de expropriere? Un organism guvernamental acționează după placul inimii, ca un fel de coproprietar al caselor și apartamentelor particulare ale cetățenilor. În Rusia, nu este necesar să se împăneze pereții cu dispozitive de ascultare; oricum, fiecare apartament are spionii săi.

Dacă ar trebui să apreciez aceste transformări într-o perspectivă marxistă, aș spune că exproprierea este cert inseparabilă de însăși natura producției moderne și că socialismul nu este, cum credea Marx, decît consecința inevitabilă a societății industriale așa cum s-a dezvoltat ea începînd cu capitalismul. Ne putem întreba în cazul acesta cum ar putea fi stăpînit un asemenea proces ca să nu degenereze în monstruozitățile care s-au produs în țările din Est, oricare ar fi denumirea lor. În anumite țări așa-zise „comuniste“ — în Iugoslavia, de pildă, dar chiar și în Germania de Est — se încearcă desființarea anumitor controale și descentralizarea economiei, și se fac concesii extrem de semnificative pentru a zădărnici cele mai oribile consecințe ale procesului de expropriere. Acesta, din fericire, s-a dovedit dezastruos pentru producția însăși, începînd de la o anumită treaptă a centralizării și a subordonării muncitorilor.

Problema e să știm — în mod fundamental — ce fel de limite de proprietate și care drepturi pot fi asigurate unui individ, chiar în condițiile deosebit de inumane specifice unei mari părți din economia modernă. Dar nimeni să nu-mi spună că există cu adevărat muncitori deveniți „proprietari ai uzinelor lor“. Noțiunea de proprietate colectivă reprezintă, dacă ne gîndim puțin, o contradicție în termeni. Proprietatea este ceea ce îmi aparține; faptul de a fi proprietar este, prin definiție, personal. Mijloacele de producție ale altor persoane nu ar trebui,

desigur, să-mi aparțină; ele ar putea fi controlate de o terță autoritate, ceea ce înseamnă că nimeni n-ar avea drept de proprietate asupra lor. Statul e cel mai rău proprietar dacă forțele sale în sfera economică nu sînt riguros supuse controlului unei autorități judiciare într-adevăr independente. Astăzi, problema nu este atît să știm cum să expropriem expropriatorii, cît mai degrabă să facem ca masele, deposedate prin intermediul societății industriale (deopotrivă în țările socialiste și capitaliste), să aibă, din nou, acces la proprietate. Din acest motiv, chestiunea alegerii între capitalism și socialism este o falsă alternativă — nu numai pentru că nici unul dintre ele nu există undeva în stare pură, ci și pentru că ne aflăm în fața a doi gemeni îmbrăcați diferit.

Aceeași stare de lucruri poate fi examinată dintr-o perspectivă diferită, și anume din unghiul oprimaților înșiși, ceea ce nu ne avansează prea mult. Se poate spune că, în acest caz, capitalismul a suprimat marile latifundii, corporațiile, asociațiile și toate structurile societății feudale. El a desființat toate colectivitățile care constituiau o anumită protecție pentru indivizi și pentru proprietatea lor, și reprezentau, pentru ei, garanția — bineînțeles parțială — a unei anumite securități. El le-a înlocuit prin „clase“, în esență doar două: clasa exploatatorilor și cea a exploataților. Cu toate acestea, clasa muncitoare, datorită faptului că reprezenta o clasă și o colectivitate, oferea încă membrilor săi o anumită protecție; mai tîrziu, cînd a învățat să se organizeze, ea a ajuns să cucerească unele drepturi foarte importante. În zilele noastre, principala distincție nu se stabilește între țările capitaliste și țările socialiste, ci între țări care respectă aceste drepturi, cum ar fi Suedia, de pildă, sau Statele Unite, și țări care nu le respectă, ca Spania lui Franco, pe de o parte, și Rusia, pe de altă parte.

Dar ce au făcut socialismul sau comunismul în forma lor pură? Au distrus această clasă muncitoare, instituțiile sale, sindicatele, partidele muncitorești și drepturile sale — convențiile colective, dreptul la grevă, asigurarea de șomaj, securitatea socială. În locul lor, aceste regimuri au răspîndit iluzia

că uzinele erau proprietatea clasei muncitoare, tocmai cînd ea nu mai reprezenta o clasă, și minciuna plină de cinism că șomajul nu mai exista, care se sprijinea, vai, pe o singură realitate: absența oricărei asigurări de șomaj. În fond, socialismul s-a mulțumit să continue — și să ducă pînă la ultimele consecințe — ceea ce a început capitalismul. De ce ar trebui să fie el soluția?

Î: *Intelectualii marxiști insistă adesea asupra faptului că socialismul, în ciuda alienării, este întotdeauna capabil să se regenereze din interior. Modelul cehoslovac, al unui socialism democratic, constituie tipul ideal al acestei forme de refacere.*

Avînd în vedere dezvoltarea arsenalului sovietic, ca și hegemonia URSS asupra altor teritorii, ce șanse credeți că are o nouă tentativă de a realiza — în țările din Est — un socialism democratic care să se inspire din modelele cehoslovac sau iugoslav?

R: M-a șocat prima dumneavoastră frază. A califica drept „alienare" regimul stalinist îmi pare a fi un eufemism folosit pentru a disimula nu numai realitățile, ci și crimele cele mai îngrozitoare. Spun asta pur și simplu pentru a sublinia felul în care acest jargon a ajuns deja să deformeze faptele, calificînd ca „alienare" ceea ce este de-a dreptul o crimă.

În ceea ce privește sistemele economice și „modelele", cred că într-o zi va ieși ceva din toate aceste experiențe, cu condiția ca marile puteri să lase în pace țările mici. Este mai greu de spus ce va rezulta într-un domeniu ca economia, care se află într-o legătură atît de strînsă cu practica. Totuși, fiindcă e vorba de problema proprietății, se va continua înainte de toate experimentarea acesteia. După unele informații de care dispun, ea se produce deja în Germania de Est și Iugoslavia, cu rezultate interesante.

În Germania de Est, un fel de sistem de cooperative, care nu provine deloc din socialism și care și-a demonstrat valoarea în Danemarca și Israel, a fost integrat sistemului economic „socialist", ajungînd astfel să-l facă să funcționeze. În Iugoslavia, sistemul „autogestiunii" este aplicat în uzine, noua

variantă a vechilor „consilii muncitorești“ care, în treacăt fie zis, n-a făcut parte niciodată din doctrina socialismului sau comunismului ortodox, în ciuda formulei lui Lenin: „Întreaga putere aparține sovietelor.“ (Consiliile, singurul produs real al revoluțiilor, exceptînd partidele și ideologiile revoluționare, au fost fără milă distruse de partidul comunist și de Lenin însuși.)

Nici una din aceste experiențe nu este în stare să ajungă la o nouă definiție, satisfăcătoare, a proprietății legitime, dar ele pot să reprezinte etape pe acest drum: cooperativele din Germania de Est, unind proprietatea particulară cu nevoile unei proprietăți comune asupra mijloacelor de producție și de repartiție; consiliile muncitorești care asigură, în locul unei garanții a proprietății particulare, securitatea locului de muncă. În cele două cazuri, muncitorii care nu aparțin vreunei grupări nu mai sînt izolați, ci fac parte dintr-o colectivitate nouă, cooperativa sau consiliul întreprinderii, ca o compensare a apartenenței la o anumită clasă.

Întrebarea dumneavoastră însă trimite deopotrivă la reforme și la experimente. Ele n-au nici o legătură cu sistemele economice, cu excepția faptului că acestea din urmă sînt utilizate pentru a suprima libertățile indivizilor. Așa se întîmplă cînd un disident sau un opozant nu mai ajunge să găsească o slujbă, sau cînd produsele de consum devin atît de rare și condițiile de viață atît de umile încît guvernul poate fără efort să „cumpere“, favorizîndu-le, varii straturi ale populației. Libertatea, drepturile individuale, garanțiile juridice — iată ceea ce interesează pe oamenii din țările Estului. Acestea sînt într-adevăr condițiile indispensabile pentru a putea să scrie și să vorbească în mod liber, precum și să publice orice doresc. Uniunea Sovietică a trimis trupele sale în Cehoslovacia nu datorită apariției unui nou „model economic“, ci din pricina reformelor *politice* generate de acesta. Nu le-a trimis în Germania de Est, cu toate că acolo nivelul de trai al populației, ca și în alte țări satelite, este mai ridicat decît în Uniunea Sovietică și poate să atingă și să depășească pe cel din Germania de Vest. „Singura“ diferență este că într-unul din cele două state e posibil să spui și —

în anumite limite — să faci ceea ce vrei, în timp ce în celălalt e interzis. Credeți-mă, *aceasta* este o diferență enormă.

Uniunea Sovietică are motive temeinice să intervină peste tot unde experiențele economice se împletesc cu lupta pentru libertate. Neîndoielnic, așa stăteau lucrurile în Cehoslovacia. Alta e situația în Germania de Est, și iată de ce Republica Democrată Germană nu este atacată. În RDG, sub conducerea lui Walter Ulbricht, pe măsură ce erau îngăduite concesii foarte importante în domeniul economic, tirania ideologică nu înceta să crească.

Uniunea Sovietică trebuie să intervină în mod direct ori de cîte ori se teme că una din țările satelite se retrage din Pactul de la Varșovia. Nu știu dacă această teamă, care există, era justificată în cazul Cehoslovaciei, dar nimic nu e imposibil în acest sens. Nu cred, dimpotrivă, într-o intervenție militară sovietică în Iugoslavia. Ea ar avea de întîmpinat acolo o foarte puternică rezistență militară și URSS nu poate să-și permită acum o asemenea confruntare. Ea nu este atît de solid instalată în poziția sa de mare putere.

Î: *Acordați socialismului, concepție dominantă la ora actuală în ceea ce privește viitorul societății, o oarecare șansă de realizare?*

R: Asta ne readuce, de la sine, la chestiunea de a ști ce este, în mod real, socialismul. Însuși Marx nu știa prea bine cum să-l definească într-un mod concret.

Î: *Îngăduiți-mi să vă întrerup. Socialismul despre care discutăm acum este — cum am arătat mai înainte — cel orientat în sensul modelelor cehoslovac și iugoslav.*

R: Doriți deci să vorbim despre ceea ce astrăzi se numește „socialismul cu față umană". Această formulă nouă desemnează pur și simplu încercările făcute de socialism pentru a elimina barbaria pe care a adus-o cu sine, fără a se reveni totuși la un așa-zis sistem „capitalist"; totuși, tendința evidentă în Iugoslavia de a se întoarce la o economie de piață ar putea fi foarte lesne

interpretată în sensul unei reveniri la capitalism, și așa va fi înțeleasă — aproape sigur — nu numai de Uniunea Sovietică, ci și de alții care cred cu adevărat într-o atare ipoteză.

Aș vrea să vă spun că, în general, toate țările mici care hotărăsc să încerce asemenea experimente, fie că se revendică sau nu de la o gîndire socialistă, par să aibă, în acest sens, șansa lor; cît privește șansele marilor puteri, rămîn foarte sceptică. Aceste societăți de masă nu mai pot fi controlate, cu atît mai puțin guvernate. Modelele cehoslovac sau iugoslav, pe care le-ați citat anterior, au în mod evident o șansă. Aș adăuga, poate, România și, fără îndoială, Ungaria, unde revoluția nu s-a terminat într-un mod catastrofal, prin deportarea a 50% din populație, așa cum s-ar fi întîmplat în timpul lui Stalin. În toate aceste țări se desfășoară un anumit proces, și ar fi foarte dificil să se revină asupra eforturilor lor de reformă, asupra încercării de a scăpa de cele mai dăunătoare consecințe ale dictaturii și de a rezolva, independent și rațional, problemele lor economice.

Există însă un alt factor de care trebuie să ținem seama. Uniunea Sovietică și — în diferite stadii — țările sale satelite nu sînt state-națiuni, ci se compun din diverse naționalități. În fiecare dintre ele, puterea dictatorială se află mai mult sau mai puțin în mîinile naționalității dominante, iar opoziția pe care aceasta o întîmpină riscă totdeauna să capete forma unei mișcări de eliberare națională. Este îndeosebi situația Uniunii Sovietice, unde dictatorii ruși trăiesc constant cu obsesia unei prăbușiri a imperiului rus, și nu numai cu frica unei schimbări a conducerii.

Această preocupare n-are nimic comun cu socialismul; este vorba doar, cum s-a întîmplat întotdeauna, de o problemă de putere politică. Nu cred că Uniunea Sovietică ar fi acționat așa cum a făcut-o în Cehoslovacia dacă n-ar fi fost preocupată de propria-i opoziție interioară, nu numai cea a intelectualilor, ci și opoziția latentă a naționalităților. Nu trebuie uitat că, în cursul Primăverii de la Praga, guvernul a acordat concesii considerabile slovacilor și că acestea nu au fost anulate decît recent, desigur sub influență sovietică. Moscova se teme de toate tentativele de descentralizare. Pentru ruși, un nou model

nu semnifică doar un mod mai uman de a aborda chestiunile economice sau intelectuale, ci, dimpotrivă, o primejdie de descompunere a imperiului rus.

Î: *Mi se pare că teama față de opoziția intelectualilor joacă un rol cu totul special în judecata conducătorilor sovietici. În fond, efectele acestei opoziții se simt azi pe un plan mult mai larg. Există chiar o mișcare a drepturilor civice în rîndurile tinerilor intelectuali, care se străduiesc să folosească toate mijloacele legale, dar — fără să se spună aceasta — și ilegale, cum sînt gazetele clandestine etc.*

R: Da, știu asta. Desigur, conducătorii sovietici se tem de ele în mod deosebit. Ei se tem că mișcarea se întinde și ajunge să atragă nu numai intelectualii, ci și poporul însuși, ceea ce ar însemna că ucrainenii și-ar putea revendica din nou independența, ca și tătarii, care au fost tratați într-un mod oribil, și așa mai departe. Este motivul pentru care conducătorii Uniunii Sovietice sînt, probabil, într-o situație încă mai fragilă decît omologii lor din țările satelite. Dar știți bine că și în Iugoslavia Tito, care nu este deloc înspăimîntat de o pretinsă reîntoarcere la „capitalism“, se teme totuși de problema naționalităților.

Î: *Cum explicați că mișcarea reformistă în țările din Est — nu mă gîndesc doar la modelul cehoslovac, atît de des invocat, ci și la diversele publicații ale intelectualilor sovietici care revendică democratizarea Uniunii Sovietice, și la proteste similare — n-a preconizat niciodată introducerea unei anumite forme de capitalism, modificată sau nu, pentru a înlocui sistemul criticat?*

R: Ei bine, aș putea să vă răspund că acești oameni îmi împărtășesc în mod sigur opinia; ei consideră că sistemul capitalist nu mai poate constitui un remediu sau o alternativă pentru socialism, tot așa cum socialismul nu e un remediu pentru capitalism. Dar nu voi insista asupra acestui punct. Nicăieri lupta nu se limitează la a repune în discuție un sistem economic.

Sistemul economic nu este implicat decît în măsura în care un regim dictatorial împiedică economia să fie atît de productivă cît ar putea fără această constrîngere dictatorială. În rest, este vorba de o problemă politică: forma regimului pe care cineva l-ar dori, tipul de constituție, conținutul legilor, garanțiile libertății de a se exprima prin cuvîntul scris sau vorbit — altfel spus, tot ceea ce inocentul tineret din țările occidentale califică drept „libertăți burgheze".

Nu există așa ceva: libertatea este libertate, indiferent că e garantată de legile unei conduceri „burgheze" sau de cele ale unui stat „comunist". Dacă guvernele comuniste nu respectă, astăzi, drepturile civice și nu garantează libertatea cuvîntului și de asociere, asta nu înseamnă că asemenea drepturi și libertăți sînt „burgheze". În mod frecvent, și pe nedrept, „libertatea burgheză" este asimilată cu libertatea de a cîștiga mai mulți bani decît ne trebuie: această libertate este singura care e respectată în țările din Est, unde cineva poate ajunge de altfel foarte bogat. Dacă folosim, măcar o dată, cuvinte care au într-adevăr un sens, și nu jargonul, contrastul dintre bogați și săraci, în termeni care țin de venit, este mai mare în țările din Est decît în majoritatea celorlalte țări, mai mare chiar decît în Statele Unite, în afara celor cîtorva mii de multimilionari.

Dar nu asta e chestiunea. Ceea ce este aici în discuție, încă o dată, e pur și simplu să știm dacă sînt liber sau nu să spun și să public ceea ce vreau, dacă sînt sau nu spionat de vecinii mei. Libertatea cuiva implică totdeauna libertatea de a-și exprima dezacordul. Înaintea lui Hitler și Stalin, nici un șef de stat n-a contestat liberul consimțămînt: Hitler a făcut-o, refuzînd acest drept evreilor și țiganilor; iar Stalin a fost singurul dictator care i-a decapitat pe cei mai entuziaști aderenți ai săi, considerînd probabil că oricine este apt să aprobe, poate, deopotrivă, să și dezaprobe. Nici un tiran, înainte de ei, nu a mers atît de departe — și asta nu s-a dovedit a fi profitabil.

Astăzi, nici unul dintre aceste sisteme, nici chiar cel al Uniunii Sovietice, n-a rămas într-adevăr totalitar — recunosc totuși că nu pot să emit o ipoteză asupra Chinei. În acest

moment, doar disidenții și opozanții cad victimă excluderilor, dar asta nu înseamnă nicidecum că există acolo o anumită libertate. Iar forțele de opoziție sînt interesate, și asta pe drept cuvînt, tocmai de libertatea politică și de garantarea drepturilor fundamentale.

Î: *Ce credeți despre declarația lui Thomas Mann: „Antibolșevismul este neghiobia fundamentală a epocii noastre"?*

R: Epoca noastră este atît de bogată în absurdități încît e foarte dificil să îi atribui uneia primul loc. Dar, pentru a vorbi în mod serios, antibolșevismul, ca teorie, ca expresie terminată în *ism*, este o invenție a foștilor comuniști. Și prin asta nu înțeleg orice foști bolșevici sau comuniști, ci pe acei oameni care „credeau" și care, într-o bună zi, au fost dezamăgiți personal de Stalin, altfel spus, oameni care nu erau revoluționari autentici, sau nu erau angajați politic, dar care, cum declarau ei înșiși, și-au pierdut credința și sînt în căutarea unui alt Dumnezeu, desigur unul opus, adică un nou demon. Au răsturnat pur și simplu modelul.

Dar este fals să spunem că mentalitatea acelor oameni s-ar fi schimbat, că, în loc de a împărtăși convingeri, au văzut realitatea, au ținut seama de ea și s-au străduit să schimbe lucrurile. În ceea ce privește modul lor de gîndire, acesta revine exact la același lucru: antibolșevicii ne dau de veste că Estul reprezintă diavolul, bolșevicii afirmă că el se găsește în America. Nu există nici o diferență de mentalitate. Se vede totul în alb și negru. Realitatea este însă foarte diferită. Dacă cineva nu cunoaște întreaga serie a nuanțelor politice caracteristice unei epoci, dacă nu poate distinge între condițiile fundamentale care se manifestă în diferite țări, variile stadii de dezvoltare, tradițiile, natura și nivelurile producției, tehnica, mentalitățile etc., atunci este pur și simplu incapabil să se orienteze în acest domeniu și să adopte o poziție. Nu poate decît să taie lumea în bucăți, pentru a nu avea, în final, în fața sa decît confuzia absolută.

Î: *La sfîrșitul eseului* Despre violență, *ați afirmat că noi știm, sau „ar trebui să știm că orice istovire a puterii reprezintă o invitație deschisă la violență — de n-ar fi decît pentru că oamenii care au puterea în mînă și simt că le scapă printre degete [...] întîmpină totdeauna cele mai mari dificultăți în a rezista tentației de a substitui puterea cu violența". Ce semnifică această opinie, apăsătoare ca sens, în raport cu situația politică actuală din Statele Unite?*

R: Am vorbit deja despre fenomenul vlăguirii forței în ceea ce privește marile puteri. În mod concret, ce poate oare să semnifice o atare situație? În toate regimurile cu guverne reprezentative, sursa puterii se află în popor: aceasta vrea să spună că poporul încredințează anumitor persoane puterea de a-l reprezenta și de a acționa în numele său. Cînd vorbim de o istovire a puterii, asta înseamnă că poporul și-a retras consimțămîntul dat acțiunilor reprezentanților săi, conducătorilor aleși pe care i-a împuternicit.

Cei ce au primit un mandat de exercitare a puterii se simt firește puternici; chiar atunci cînd poporul retrage acestei puteri fundamentul, sentimentul de putere subzistă. Așa este situația în America și, bineînțeles, nu numai în America. Această stare de lucruri — în treacăt fie zis — n-are nimic de-a face cu fragmentarea opiniei publice, ci se explică mai degrabă printr-o pierdere de încredere în așa-numitul „sistem". Pentru a menține sistemul, cei ce au fost mandatați încep să acționeze ca niște conducători și să recurgă la forță. Ei substituie consimțămîntul popular cu forța; iată punctul de cotitură.

În acest sens, cum stau acum lucrurile în America? S-ar putea lua diferite exemple semnificative, dar aș vrea totuși să-mi ilustrez modul de gîndire luînd cazul războiului din Vietnam, care nu numai că a împărțit opinia celor din Statele Unite, ci — lucru de mare importanță — a sfîrșit prin a provoca o pierdere de încredere și, prin aceasta, o slăbire a puterii. Mai precis, el este la originea așa-numitei crize de credibilitate, care semnifică faptul că oamenii nu mai cred în cei ce dețin pute-

rea — fie că sînt sau nu de acord cu ei. Știu bine că, în Europa, nu s-a crezut niciodată în ceea ce puteau spune oamenii politici, iar poporul consideră că, din pricini profesionale, oamenii politici trebuie sau ar trebui să mintă. Dar alta era situația în America.

Desigur, au existat totdeauna secrete de stat care, din motive politice practice, trebuiau să fie riguros protejate. Se ascundea în mod frecvent adevărul, dar se evitau minciunile directe. Or, cum știți, rezoluția asupra golfului Tonkin, care acorda președintelui puteri depline într-un război nedeclarat, a fost într-un fel impusă Congresului plecînd de la o prezentare probabil inexactă a circumstanțelor. Această afacere l-a costat pe Johnson președinția, iar violența opoziției senatoriale cu greu s-ar putea explica altfel. Din acel moment, războiul din Vietnam a fost considerat ca ilegal de straturi din ce în ce mai largi ale opiniei publice — a fost judecat nu doar imoral sau deosebit de inuman, ci *ilegal*. În America, mai mult decît în Europa, o atare apreciere cîntărește foarte greu.

Î: *Și totuși, încă se observă, în mediile muncitorești americane, o mare* agitație în favoarea *angajării Statelor Unite în războiul din Vietnam. Cum vă explicați aceasta, într-un astfel de context?*

R: Cea dintîi mișcare împotriva războiului a pornit din universități, mai exact din rîndul studenților, adică din aceleași grupuri care erau angajate în mișcarea pentru drepturi civice. Încă de la început, această opoziție studențească a fost îndreptată împotriva așa-numitului „sistem“, care, fără nici o îndoială, găsește astăzi în mediile muncitorești — adică printre grupurile cu venituri scăzute — cei mai fermi susținători ai săi. („Capitaliștii“ din Wall Street au manifestat împotriva guvernului, în vreme ce muncitorii din construcții erau în favoarea sa.) În acest caz, nu războiul a jucat rolul decisiv, ci problema rasială.

În regiunile din estul și nordul țării, integrarea negrilor în grupurile cu venituri mai ridicate nu se lovește de vreo opo-

ziție foarte serioasă sau de neînvins. Astăzi, peste tot, este vorba de un fapt împlinit. Apartamentele cu chirie relativ ridicată pot să fie obiectul integrării atunci cînd locatarii negri aparțin, ca și albii sau galbenii (îndeosebi chinezii, în general foarte apreciați de vecinii lor), aceluiași nivel superior. De vreme ce oamenii de afaceri negri care au reușit sînt extrem de puțini, e vorba de membrii unor profesiuni liberale: medici, avocați, actori, scriitori etc.

Aceeași integrare — la nivelul mediu și inferior al clasei medii, îndeosebi dacă e vorba de muncitori care, prin veniturile lor, acced la stratul superior al acestei mici burghezii — duce la dezastru, nu numai pentru că aceste clase se dovedesc deosebit de „reacționare", ci pentru că ele consideră, nu fără motiv, că reformele care au ca obiect problema negrilor sînt făcute în detrimentul lor. Chestiunea școlară ne oferă cel mai bun exemplu. În America, școlile publice, inclusiv liceele, sînt gratuite. Cu cît aceste școli sînt mai bune, cu atît mai mari sînt șansele copiilor fără posibilități materiale să intre în colegii și în universități, adică să-și amelioreze poziția socială. În marile orașe, cu cîteva excepții, acest sistem de învățămînt public n-a putut rezista afluenței masive de elevi care provin dintr-un *Lumpenproletariat* aproape exclusiv alcătuit din negri. Cum să calificăm drept școli aceste instituții pe care le frecventează timp de doisprezece ani elevi care, la ieșirea din ele, abia sînt capabili să scrie și să citească? Atunci cînd, datorită politicii de integrare, un cartier al unui oraș devine unul de negri, străzile se deteriorează, școlile sînt neglijate, elevii sînt lăsați în seama lor, pe scurt, totul nu este decît o nesfîrșită mahala. Cei care suferă cel mai mult, evident în afară de însăși populația neagră, sînt emigranții de origine italiană, irlandeză, poloneză și celelalte grupuri etnice care, fără să fie sărace, nu sînt atît de norocoase ca să se mute sau să-și trimită copiii în școlile particulare, care costă foarte scump.

Dimpotrivă, membrii claselor superioare o pot face, dar adesea cu prețul unor privațiuni considerabile. Se spune pe drept cuvînt că, în curînd, în New York vor putea să locuiască numai

oamenii cei mai săraci și cei mai bogați. Aproape toți albii care au posibilitatea își trimit copiii în școli particulare, care adesea sînt excelente, sau în școli confesionale, mai cu seamă catolice. Este ceea ce pot să facă și negrii care aparțin straturilor superioare. Nici vorbă de așa ceva pentru cei din clasa muncitoare, la fel — pentru clasa de mijloc cu venituri modeste. Ceea ce sporește îndeosebi amărăciunea acestor oameni este faptul că burghezii liberali adoptă legi ale căror consecințe nu le suportă ei înșiși. Ei revendică integrarea școlilor publice, desființarea școlilor de cartier (copiii negri, într-o mare măsură lăsați în voia lor, sînt transportați cu autocarul în școlile de cartier unde predomină albii) și o integrare obligatorie în toate cartierele, dar, în schimb, ei își înscriu copiii la școli particulare și se instalează la periferia orașului, lucru pe care nu și-l permit decît cei ce dispun de un venit suficient de ridicat.

La aceasta se adaugă efectul unui alt factor, care nu este specific Americii. Marx a putut pretinde că proletarii nu au țară, dar se știe prea bine că proletarii n-au împărtășit niciodată o asemenea opinie. Straturile sociale inferioare sînt în mod deosebit sensibile la naționalism, la șovinism și aprobă cu ușurință o politică imperialistă. În interiorul mișcării pentru drepturi civice, războiul a provocat o sciziune între „negri“ și „albi“. Studenții albi, proveniți din mediile burgheze, au strîns imediat rîndurile opoziției, spre deosebire de negri, ai căror conducători s-au hotărît cu greu să manifeste împotriva războiului din Vietnam. E un lucru valabil chiar și în cazul lui Martin Luther King. În acest context, trebuie să ținem seama totodată și de faptul că armata oferă claselor inferioare anumite posibilități în ceea ce privește învățămîntul și formarea profesională.

Î: *Reproșați Noii Stîngi din Germania Occidentală, între altele, că nu s-ar fi ocupat în mod serios de recunoașterea liniei Oder–Neisse, „problemă care este la urma urmei de o importanță fundamentală pentru politica externă germană și*

care, de la înfrîngerea regimului hitlerist, constituie piatra de încercare a naționalismului german". Mi se pare că această critică ar trebui să fie cel puțin nuanțată, căci Noua Stîngă germană revendică recunoașterea de către guvernul de la Bonn nu numai a liniei Oder–Neisse, ci și a Republicii Democrate Germane. Cu toate acestea, Noua Stîngă este puternic izolată în raport cu ansamblul populației și nu are posibilitatea să transforme aceste cerințe teoretice în realități politice. Dar chiar dacă ea ar interveni într-un mod „serios" în favoarea liniei Oder–Neisse, cum ar fi Noua Stîngă în măsură, cu efectivele sale foarte mici, să aplice o înfrîngere decisivă naționalismului german?

R: În ceea ce privește consecințele politice practice, o schimbare a politicii din Iran era și mai puțin plauzibilă. Problema, în cazul Noii Stîngi, este că pare să nu-i pese cîtuși de puțin de eventualele consecințe ale manifestațiilor. Situația liniei Oder–Neisse, spre deosebire de politica șahului din Iran, privește în mod direct pe oricare dintre cetățenii germani; a manifesta în favoarea recunoașterii sale ori a-și afirma foarte clar poziția în acest sens are o semnificație, independent de consecințele politice practice. Că Noua Stîngă ar fi „ea însăși", ca mulți liberali germani, în favoarea recunoașterii frontierei cu Polonia nu dovedește absolut nimic; este important că ea n-a făcut niciodată din această problemă una din temele propagandei sale, și asta înseamnă pur și simplu că ocolește orice chestiune care implică o responsabilitate directă și concretă. Lucrul acesta este tot atît de valabil pentru pozițiile teoretice ale Noii Stîngi, cît și pentru comportamentul său.

Există două explicații posibile ale eschivării în fața unei probleme eminamente practice. Am menționat deja naționalismul german, de care Noua Stîngă poate fi suspectată, în ciuda oricărei retorici care afirmă contrariul. Cea de-a doua posibilitate ar fi ca această mișcare, în versiunea sa germană, să se fi rătăcit într-atît de mult în obscure absurdități teoretice, încît să fi devenit incapabilă să perceapă realitatea cea mai apropiată și cea mai evidentă. Se pare că aceasta a fost situa-

ția în momentul votului acordat legilor despre starea de urgență — *Notstandsgesetze.* Vă amintiți cu cîtă întîrzîiere și-a dat seama mișcarea studențească de faptul că în Parlament se petrecea ceva important, care, pentru Germania, era mult mai însemnat decît vizita potentaților orientali.

Cînd studenții americani resping războiul din Vietnam, ei se împotrivesc unei politici care se răsfrînge direct asupra lor și a țării căreia îi aparțin. Cînd studenții germani fac același lucru, e ca în cazul șahului din Iran: nu există acolo nici cea mai mică implicare personală. Interesul pasionat față de probleme internaționale, care nu implică nici risc, nici responsabilitate personală a servit de multe ori drept paravan pentru a masca interese naționale foarte concrete. În politică, idealismul e folosit de multe ori ca scuză pentru a nu recunoaște realități dezagreabile. Dar idealismul poate fi deopotrivă o formă de a evada complet din realitate, și mi se pare că aceasta este, foarte probabil, situația de care discutăm. Noua Stîngă a neglijat pur și simplu chestiunea, ceea ce înseamnă că singura problemă morală ce făcea încă obiectul unei dezbateri, în Germania postbelică, îi va fi scăpat. Ea a ignorat de asemenea una din rarele probleme internaționale extrem de importante în care Germania ar fi putut juca un rol semnificativ după sfîrșitul celui de-al doilea război mondial. Nerecunoașterea de către guvernul german a liniei Oder–Neisse, mai cu seamă sub conducerea lui Adenauer, a contribuit îndeajuns la consolidarea sistemului sovietic al statelor satelite. Este evident că teama față de Germania, pe care o încercau statele satelite, a încetinit într-un mod decisiv — și, în bună parte, a făcut imposibilă — dezvoltarea unei mișcări reformiste în țările din Est. Faptul că stînga, veche sau nouă, nu a îndrăznit să abordeze această problemă spinoasă a Germaniei de după război n-a putut decît să consolideze considerabil această teamă.

Î: *Pentru a reveni încă o dată la eseul* Despre violență, *remarc totuși această frază, care se întîlnește în versiunea germană: „Cîtă vreme independența națională, și anume eli-*

berarea de orice dominație străină, și suveranitatea de stat, altfel spus: revendicarea unei puteri fără limite și fără control în politica externă, vor fi confundate — și nici o revoluție, pînă azi, n-a pus în discuție această concepție asupra statului —, nu se poate concepe nici o soluție, fie ea și teoretică, la problema războiului, de care depinde nu atît viitorul umanității, cît problema de a ști dacă umanitatea are un viitor. În aceste condiții, a voi să garantezi pacea pe pămînt pare la fel de utopic ca și cuadratura cercului." La ce altă concepție asupra statului vă gîndiți?

R: Mă gîndesc mai puțin la o concepție diferită asupra statului, cît la necesitatea de a o modifica pe aceea cunoscută. Noțiunea de „stat" datează abia de prin secolele XV–XVI, și același lucru e valabil pentru conceptul de suveranitate. Suveranitatea înseamnă, între altele, că numai războiul are forța de a rezolva, fără drept de apel, conflictele dintre națiuni. Cu toate acestea, astăzi — exceptînd toate considerațiile pacifiste — războiul dintre marile puteri a devenit imposibil datorită monstruoasei dezvoltări a mijloacelor de distrugere. Chestiunea este deci gravă: ce vom pune în locul acestui recurs?

Războiul a devenit, într-un fel, un lux pe care numai micile puteri sînt încă în stare să și-l ofere, și asta numai atîta vreme cît nu sînt direct integrate în sfera de influență a marilor puteri și nu posedă, ele însele, arme nucleare. Marile puteri intervin în aceste războaie, pe de o parte pentru că sînt constrînse să-și pună la adăpost clienții și, pe de altă parte, pentru că este vorba acolo de o strategie a descurajării reciproce de care depinde pacea lumii.

Între state suverane, războiul este ultimul și singurul recurs. Faptul că războiul nu mai poate avea această funcție demonstrează că a devenit necesară o nouă concepție asupra statului. Este exclus ca o atare concepție să derive din crearea unei noi curți de justiție internațională care să funcționeze mai bine decît cea de la Haga, sau să apară dintr-o nouă Ligă a Națiunilor, de vreme ce conflictele între state suverane, sau aparent suverane, nu pot decît să fie exprimate necontenit la nivelul

discursului, ceea ce este de altminteri de o importanță mai mare decît se consideră în general.

Primele elemente ale acestei concepții noi asupra statului cred că ar putea fi împrumutate din sistemul federal, care are avantajul că puterea nu provine direct de jos, sau de la vîrf, ci se răspîndește pe un plan orizontal, în așa fel încît unitățile federale își limitează și își controlează reciproc puterile. Într-adevăr, dificultatea reală — atunci cînd se abordează un asemenea subiect — este că recursul ultim nu trebuie să fie *supra*național, ci *inter*național. O autoritate supranațională ar fi în mod necesar ori ineficientă, ori în slujba națiunii care s-ar întîmpla să fie cea mai puternică, și ar conduce astfel la o cîrmuire mondială de unde ar putea lesne apărea cea mai îngrozitoare tiranie, căci nimeni nu ar reuși să scape de o forță de poliție globală — pînă cînd aceasta nu s-ar dezintegra.

Unde se găsesc modelele capabile să ne ajute la întemeierea, cel puțin pe plan teoretic, a unei autorități *inter*naționale care să constituie organul suprem de control ? Există în această concepție ceva paradoxal, căci o autoritate dominantă n-ar ști să fie mediatoare, dar asta e totuși inima problemei. Cînd spuneam că nici una dintre revoluții — care, rînd pe rînd, au suprimat un anumit regim pentru a-l înlocui prin altul — n-a ajuns să zdruncine conceptul de stat și de suveranitate a acestuia, mă gîndeam la o idee pe care am încercat să o elaborez în *Eseu despre revoluție*. Începînd cu revoluțiile secolului al XVIII-lea, fiecare răzmeriță importantă a avut în fapt drept rezultat conturarea elementelor unei forme de conducere în întregime nouă, care, în afara oricăror influențe ale teoriilor revoluționare precedente, a rezultat din procesul revoluționar însuși, adică din experiența acțiunii și a voinței celor care aveau să participe, în consecință, la gestiunea ulterioară a treburilor publice.

Această formă nouă de conducere s-a concretizat în sistemul de consilii care, cum știm, a pierit de fiecare dată și pretutindeni sub loviturile birocrației statului-națiune sau ale aparatelor de partid. Să fie acest sistem altceva decît o utopie ? Nu știu. Oricum, ar fi vorba acolo nu de o utopie a teoreti-

cienilor și ideologilor, ci de una a poporului. Mi se pare, în orice caz, că reprezintă singura alternativă care a apărut în istorie la sistemul actual, și asta în diferite etape. Acest sistem de consilii, organizat în mod spontan, a apărut în timpul tuturor revoluțiilor: în Revoluția franceză, în Revoluția americană, cu Jefferson, în Comuna din Paris și revoluțiile ruse, în urma revoluțiilor din Germania și din Austria, la sfîrșitul primului război mondial și, în fine, în timpul Revoluției ungare. Mai mult, ele n-au fost niciodată instaurate ca urmare a unei tradiții sau a unei teorii revoluționare conștiente, ci total spontan, de fiecare dată ca și cînd n-ar fi avut loc ceva asemănător în perioada anterioară. Sistemul consiliilor pare să corespundă și să rezulte din însăși experiența acțiunii politice.

Cercetînd în această direcție, cred că s-ar putea să descoperim cîteva elemente, un principiu de organizare integral diferit care, plecînd de la bază, continuă să urce pentru a ajunge, în final, în parlament. Dar nu vrem să discutăm aici această problemă; de altfel, nici nu e necesar, căci au apărut, în ultimii ani, asupra acestui subiect, studii importante în Franța și în Germania, astfel încît cei ce se interesează în mod serios au toate posibilitățile să se informeze.

Pentru a preveni o neînțelegere care ar putea ușor surveni în împrejurările prezente, trebuie să precizez că așa-numitele comunități de hippy și de persoane indezirabile n-au nimic de a face cu această problemă. Dimpotrivă, ele au la bază o renunțare la orice formă de viață publică și, în general, la politică; aceste comunități pot să reprezinte un refugiu pentru cei care au suferit un naufragiu politic și posedă deci o amplă justificare pe plan pur personal. Forma pe care pot s-o îmbrace îmi pare adesea grotescă — în Germania, ca și în America —, dar le înțeleg și nu am aversiune față de ele. Pe plan politic, ele n-au nici o semnificație. Consiliile doresc exact opusul, chiar dacă la început sînt foarte restrînse — consilii de cartier, profesionale, de fabrică, din imobile etc. Într-adevăr, există consilii dintre cele mai diverse, nu doar consilii muncitorești; acestea din urmă reprezintă un caz special.

Vrem să participăm, declară consiliile, vrem să dezbatem și să facem să se audă în mod public vocea noastră, vrem să avem posibilitatea să determinăm orientarea politică a țării. De vreme ce această țară este prea vastă și prea populată pentru ca noi toți să ne putem uni în vederea determinării viitorului nostru, avem nevoie de un anumit număr de spații publice. Cabina de vot, în interiorul căreia depunem buletinul, este în mod cert prea îngustă, căci poate să intre în ea numai o persoană. Partidele nu mai servesc la nimic. În cea mai mare parte, nu sîntem decît alegători care pot fi manipulați. Dar dacă zece dintre noi au posibilitatea să se așeze în jurul unei mese, fiecare exprimîndu-și opinia și ascultînd-o pe a celuilalt, atunci, din acest schimb de păreri, se va putea desprinde o concluzie rațională. De asemenea, vom vedea astfel care dintre noi este cel mai competent pentru a ne reprezenta în fața consiliului din eșalonul superior, acolo unde aceste opinii, prin confruntare cu altele, se vor limpezi și vor fi revizuite sau infirmate.

Nu este deloc necesar ca toți locuitorii unei țări să facă parte din asemenea consilii. Unii oameni nu vor sau nu trebuie să se ocupe cu treburile publice. În acest mod, ar putea să se instaureze un proces de selecție care ar permite, într-o anumită țară, să se contureze o anumită elită politică. Toți cei care nu se interesează de treburile publice ar trebui pur și simplu să-i lase pe alții să decidă în absența lor. Dar mijloacele de participare ar trebui să fie la îndemîna tuturor.

Remarc, în această discuție, posibilitatea de a ajunge la o concepție nouă asupra statului. Un stat constituit astfel, adică plecînd de la consilii, căruia principiul de suveranitate i-ar rămîne complet străin, ar avea în mod admirabil vocația să realizeze diferite tipuri de federații, pentru că baza însăși a puterii s-ar stabili pe un plan orizontal, și nu pe unul vertical. Dar dacă îmi cereți acum să vă spun care sînt șansele de realizare, trebuie să vă răspund că sînt extrem de firave, în măsura în care ele chiar există. Dar poate, la urma urmei, cu viitoarea revoluție...

INDICE DE NUME

CUPRINS

Redactor
MONA ANTOHI

Apărut 1999
BUCUREȘTI – ROMÂNIA



Tipografia MULTIPRINT Iași
Str. Sf. Lazăr 49, Iași 6600
tel/fax: 032 211225, 211252

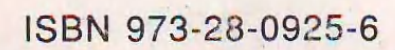
Crizele republicii

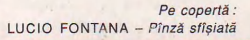
Sub titlul *Crizele republicii* au fost reunite patru studii de filozofie politică referitoare la crizele traversate de America în anii '60–'70, crize care i-au pus la grea încercare sistemul de guvernămînt. Piesa de rezistență a volumului este celebrul eseu *Despre violență*. *Minciuna în politică* analizează cu luciditate rolul de creator de imagine al Documentelor Pentagonului. *Nesupunerea civică* examinează diversele mișcări contestatare, de la cele care se împotrivesc discriminării rasiale pînă la formele de opoziție față de războiul din Vietnam. *Gînduri despre politică și revoluție* conține, sub forma unui interviu luat autoarei în 1970 de scriitorul german Adalbert Reif, un comentariu la tezele expuse în *Despre violență*.

Iată un eșantion caracteristic pentru filozofia politică practicată de Hannah Arendt: revoluțiile nu sînt conduse de cei oprimați și nici « făcute » de revoluționari; ultimii culeg puterea « lăsată în stradă ». Sau: atît capitalismul, cît și comunismul sînt sisteme bazate pe expropriere; nici unul nu este remediul celuilalt.

Ultimele apariții ale colecției

ROBERT NOZICK Anarhie, stat și utopie
ELEODOR FOCȘENEANU Istoria constituțională a României, 1859–1991 / *Ediția a dou*
F. A. HAYEK Capitalismul și istoricii
KARL R. POPPER În căutarea unei lumi mai bune


ISBN 973-28-0925-6


Pe copertă:
LUCIO FONTANA – *Pînză sfîșiată*




Societatea civilă